Friedrich Schlegels
philosophische Anschauungen in ihrer Entwicklung und systematischen Ausgestaltung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Paul Lerch
aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Juni 1905.

Berlin.
Druck der „Germania", Aktien-Gesellschaft für Verlag und Druckerei.
1905.

Vorwort.

Eine systematische Darstellung der philosophischen Anschauungen Friedrich Schlegels ist bisher noch nicht gegeben worden, denn die Biographie, die Feuchtersleben[1]) von ihm gegeben, kann man für eine solche nicht ansehen. Am ausführlichsten hat ihn noch E. Erdmann in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie[2]) behandelt. Zu nennen ist auch noch die Darstellung Windelbands[3]). Und doch ist eine exakte Darstellung seiner philosophischen Ideen[4]) eine Aufgabe, die auch für die Geschichte der Philosophie von höchster Bedeutung ist, da man hier, besser wie anderswo, wahrnimmt, welche Wirkung der grosse Nachfolger Kants, nämlich Fichte und auch Schelling auf ihre Zeitgenossen ausgeübt haben. Besonders bei Friedrich Schlegel erleben wir diese Wirkung vollkommen mit, der in seinem Denken völlig in den Interessen seiner Zeit aufgeht und den herrschenden Anschauungen den klarsten und schärfsten Ausdruck zu geben versteht.

Die Schwierigkeit, einen einigermassen klaren Ueberblick über Schlegels philosophische Anschauungen zu geben, liegt vor allem darin, dass sie immer mit sprachphilosophischen, ästhetischen, religiösen, künstlerischen und auch rein poetischen Auslassungen eng verbunden sind und aus diesen erst herausgelöst werden müssen, eine Schwierigkeit, die dadurch noch erhöht wird, dass für ihn die poetische Funktion der Faktor war, der das Wesen der Dinge in Wahrheit erfasst.

---

[1]) Feuchtersleben, Ges. Werke. Herausgeg. von Fr. Hebbel. Wien 1853. enthält in Bd. 6 die Biographie Fr. Schlegels.

[2]) E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2, p. 469 bis 473 und 478—484.

[3]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. p. 465—470.

[4]) Vor allem interessieren uns hier seine „Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806" (herausgegeben von Windischmann, Bonn 1836—37), „Philosophie des Lebens" (Vorlesungen Wien 1827. Werke, Bd. XII), „Philosophie der Geschichte" (Vorlesungen Wien 1828. Werke, Bd. XIII—XIV), „Philosophischen Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes" (1828—29. Werke, Bd. XV) und der Abschnitt „Von der Philosophie" (Werke, Bd. VIII, p. 320—350). In diesen Schriften hat er sich zu einem relativ selbständigen Standpunkt entwickelt. — Wir zitieren nach der „Zweiten Originalausgabe" der Schlegelschen Werke in 15 Bänden. Wien 1846. Die „Philosophischen Vorlesungen" (1804—06) sind hierin jedoch nicht miteinbegriffen; wir zitieren diese stets als: „Philos. Vorles."

Die produktive Phantasie, durch die nach Fichtes Lehre die Erscheinungswelt zu stande kommen sollte, wurde von den Romantikern auch als die Phantasie des Künstlers aufgefasst, so dass bei ihnen Philosophie und Dichtung beständig ineinander spielen. Es wird deshalb eine unserer Aufgaben sein, Dichterisches von Philosophischem zu trennen.

Eine weitere Schwierigkeit bietet die gänzliche Systemlosigkeit, in der Friedrich Schlegels philosophische Ideen aufgezeichnet sind. Sie sind bunt in seinen Werken zerstreut, wiederholen sich oft und machen es dem Leser schwer, sich ein deutliches Bild von Schlegels philosophischen Ansichten zu verschaffen. Er hat das wohl selber gefühlt. Denn in seinem Nachlasse[1]) findet sich eine Skizze, die flüchtige Andeutungen darüber gibt, in welchen systematischen Plan er seine philosophischen Ideen zu bringen die Absicht hatte, eine Absicht, die auszuführen ihn sein plötzlicher Tod am 11. Januar 1829 verhinderte. Wenn uns diese Disposition auch einige nützliche Winke gibt, wie wir unsere Darstellung im Sinne Schlegels am besten aufbauen, so kann sie uns dennoch nicht durchweg ein Führer sein. Sie ist vielleicht nur ein Wegweiser, und zwar einer, der uns auf die grössten Umwege schickt, ehe wir endlich ans Ziel gelangen.

[1]) Werke Bd. XV, p. 256—260.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort . . . . . 3—4

A. Einleitender Teil . . . . . 7—21

1. Darstellung der philosophischen Entwicklung Friedrich Schlegels . . . . . 7—21

B. Systematischer Teil . . . . . 22—78

Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen . . . . . 22—26

a) Allgemeine Bestimmungen . . . . . 22—26

1. Die Aufgaben der Philosophie . . . . . 24—25

2. Die Systematik der Philosophie . . . . . 25—26

b) Logik . . . . . 26—40

1. Psychologie . . . . . 26—30

2. Ontologie . . . . . 30—35

3. Syllogistik . . . . . 35—40

c) Metaphysik . . . . . 41—57

1. Theorie der Anschauung . . . . . 41—44

2. Theorie der Erinnerung und des Verstandes . . . . . 44—48

3. Theorie des menschlichen Bewusstseins . . . . . 48—50

4. Theorie der Natur . . . . . 50—54

5. Theorie des Menschen . . . . . 54—56

6. Theorie der Gottheit . . . . . 56—57

d) Moral . . . . . 58—62

1. Kritik der Moralprinzipien . . . . . 58—60

2. Die Moral . . . . . 60—62

e) Geschichtsphilosophie . . . . . 62—70

1. Indische Philosophie . . . . . 65—66

2. Griechische Philosophie . . . . . 67—69

3. Deutsche Philosophie . . . . . 69—70

f) Schlegels Stellung in den Systemen der Philosophie 70—78

Empirismus . . . . . 70—71

Skeptizismus . . . . . 71—72

Materialismus 72

Pantheismus 73

Der intellektuelle Dualismus . . . . . 73—74

Idealismus . . . . . 74—75

Realismus . . . . . 75—76

Das Emanationssystem 76

Synkretismus . . . . . 76—78

Schluss . . . . . 78—79

Literaturverzeichnis 80

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549821_0141

A. Einleitender Teil.

1. Darstellung der philosophischen Entwicklung Friedrich Schlegels.

Die wichtigsten Perioden der Schlegelschen philosophischen Lehrjahre sind die Jahre 1788, 1798, 1808 und 1818, in welche Zeitpunkte und dazwischen liegende Zeiträume auch für sein inneres und äusseres Leben die wichtigsten Entscheidungen, Bestimmungen und Umwandlungen fallen.

Schlegel selbst bezeichnet die erste Periode (1788—1798) als die Zeit des dunklen Wollens, Sehnens und Suchens; die zweite (1798—1808) als die des vorwiegend künstlerischen Bestrebens und der Poesie, sowie des immer mehr und mehr erwachenden philosophischen Denkens und theologischer Belehrung; die dritte (1808—1818) als praktische und entschiedene Hinwendung zu den wesentlichen und ewigen Interessen des Lebens und als weitere Ausbildung der ihnen freiwillig unterworfenen und gehorsam gewordenen Vernunft; die vierte Periode (1818—1828) betrachtet er als die des herangereiften Verstandes, auf dessen fernere Erleuchtung sein ganzes Verlangen und Bemühen gerichtet ist. „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren", sagt er (1817), „ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe) und im Anschliessen an ein äusseres, historisch Reales oder ideal Gegebenes (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) — dann Anschliessen an den Orient, an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war."

Er wandte sich zuerst und mit Begeisterung dem griechischen Altertum zu, aus dem ihm die Begriffe der Harmonie und Schönheit aufgingen. Er wollte gern der „Winckelmann der griechischen Literatur" werden und veröffentlichte auch 1798 eine „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer", die jedoch den wahren Gegenpol zu Winckelmanns Werk darstellen sollte[1]); sie ist reich an grossen Gesichtspunkten, gehört aber mehr in das Gebiet der Literaturgeschichte. Ueber den

[1]) Vergl. Koch, Geschichte der deutschen Literatur. p. 208.

Einfluss, den Plato auf ihn ausübte, spricht er sich selbst folgendermassen aus [1]): „Es sind jetzt eben 39 Jahre, seit ich die sämtlichen Schriften des Plato in griechischer Sprache zum erstenmale mit unbeschreiblicher Wissbegierde durchlas; und seitdem ist, neben mancherlei anderen wissenschaftlichen Studien, diese philosophische Nachforschung für mich selbst eigentlich immer die Hauptbeschäftigung geblieben. Viele Systeme des Wissens, des Zwiespalts und des Irrtums, der Zeit und der Vorzeit, habe ich auf diesem Wege zu durchwandern gehabt: weil ich aber weder bei andern, noch in mir selbst volle Befriedigung fand, so fühlte ich mich eben dadurch zurückgehalten, öffentlich damit hervorzutreten, und nur sehr unvollständig, ganz zufällig und fragmentarisch ist in verschiedenen Epochen mir eins und das andere von dieser meiner immer noch im Werden begriffenen, und nicht vollendeten Philosophie, in meinen übrigen und früheren literarischen Arbeiten und Werken zum Vorscheine gekommen oder herausgefahren."

In der Reihe der griechischen Philosophen, sagt Schlegel, sowohl der Vorgänger wie Nachfolger, nehme Plato die bedeutendste und glänzendste Rolle ein. Er weiss Plato nicht genug zu rühmen. Vor allem hebt er dessen unerschöpfliche Tiefe und Erfindungskraft, seinen vollendet ausgebildeten philosophischen Geist, den Reichtum, die Fülle, die Kühnheit und Erhabenheit seiner Ideen, die hervorragend schöne Darstellungskunst, die Vortrefflichkeit und Musterhaftigkeit des Stils hervor. Er preist die hohe Kunst und formelle Vollendung der platonischen Philosophie, die durch kein System verknöchert sei. Platos Philosophie ist vielmehr in ewigem Flusse. Fortwährend ist Plato damit beschäftigt, seine Anschauungen zu revidieren, zu vervollkommnen. Er ist beständig in seiner Häutung begriffen. Dieses rastlose Streben nach Wissen und Erkennen, dieses ewige Werden, ist das spezifisch Charakteristische der platonischen Philosophie. [2]) Verkennt man dies, so verkennt man allerdings auch den ganzen Geist Platos und kommt zu schiefen und falschen Schlussergebnissen. Platos Dialoge sind nichts anderes als Darstellungen des gemeinschaftlichen Selbstdenkens. [3])

Der Punkt, von welchem die platonische Philosophie, nach Schlegels Meinung, ausging, war die spekulative Entwicklung und Begründung der sokratischen Lehre vom absolut Guten und Schönen, des anaxagoreischen Prinzips vom göttlichen Verstande und eine Verbindung der heraklitischen und parmenideischen Anschauungen. [4]) Zwischen diesen Philosophien ist Plato bemüht eine „Mittelphilosophie"

---

[1]) Werke. Wien 1846. Bd. XII, p. 226-27.
[2]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 364.
[3]) Ebda. p. 365.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 371.

zu finden, indem er, vom Lehrsatze des Anaxagoras ausgehend, diesen zu verbinden sucht mit dem Glauben des ewigen Wechselns und Werdens und dem Glauben an die vollkommene Ruhe und ewige Harmonie einer unendlichen Intelligenz, einer Lehre, die Plato von seinem Lehrer Kratylos, dem Schüler Heraklits, überkommen. Platos Ideenlehre liegt die Annahme des anaxagoreischen νοῦς zu grunde; er dachte sich das Verhältnis des νοῦς zur Welt, wie etwa das Verhältnis des bildenden Künstlers zu seinem Werk.[1]) Es gab also für Plato nicht eine unteilbare, sondern zwei getrennte Welten, die der Ideen und der sinnlichen Erscheinungen. Das Streben, die Extreme entgegengesetzter Systeme zu vermeiden und eine Mittelphilosophie zu finden, musste Plato aber an der Vollendung des eigenen Systems naturgemäss verhindern. Er suchte zwar diesen Mittelweg im Idealismus; aber einmal blieb sein Idealismus auf halbem Wege stehen, sodann fasste er von vornherein den Charakter des höchsten Bewusstseins zu einseitig, nicht in der ursprünglichen Form auf.[2]) Hätte er dies Bewusstsein bis auf den Grund verfolgt und es als Liebe aufgefasst, so wäre es ihm auch möglich gewesen, die Materie daraus hervorgehen zu lassen; er konnte dann materielle und ideelle Welt in eins verschmelzen und hätte nicht nötig gehabt, neben dem göttlichen νοῦς noch eine ewige Materie anzunehmen.[3]) Plato blieb bei der Lehre von den Ideen stehen, von der Herrschaft des Verstandes über den Stoff. Die höchsten Punkte zwischen beiden, wo er bis zum Idealismus durchdrang, ist die Lehre von der Erinnerung und seine Ideen über die Liebe.[4]) Zwar leitet Plato auch die Liebe aus der Erinnerung her. Wie er die Liebe darstellt, ist sie die mystische Erkenntnis der ewigen Schönheit, „die Bewunderung des von dem höchsten Verstande entworfenen Urbildes". Die Lehre von der Rückerinnerung hat die Annahme einer Präexistenz der Seele zur notwendigen Voraussetzung.[5]) An diese schliesst sich die Lehre von der Seelenwanderung an. Die Voraussetzung der Präexistenz ist allerdings sehr einfach und befriedigend, aber immerhin sehr willkürlich.[6]) Die platonische Lehre von den Ideen, die der Mensch nicht aus der Sinnenwelt geschöpft hat, sondern die der Rückerinnerung einer ehemaligen Anschauung entspringen, war stets eine willkürliche Voraussetzung; denn um sie zu begründen, muss die Erinnerung ebenso willkürlich angenommen werden, an die sich dann die Seelenwanderung anschliesst.[7]) Aber der schwierigste und unauflösliche Punkt ist das Verhältnis der Ideen

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 372.
[2]) Ebda. p. 373.
[3]) Ebda. p. 375.
[4]) Ebda. p. 376.
[5]) Ebda. p. 377.
[6]) Ebda. p. 378.
[7]) Ebda. p. 381-82.

untereinander, ihr Verhältnis zu den Gattungen und dieser zu den Individuen. Im übrigen bedient sich Schlegel der Einwendungen, die Aristoteles gegen die Ideenlehre Platos machte. [1])

Den Hauptvorwurf, den Schlegel Plato machte, ist der, dass seine Philosophie im Grunde nur die Realität der Ideen hochhalte, während die lebendige Welt nur eine Art Schattenwirklichkeit führe.

In seiner Auffassung Platos und der Alten spiegelt sich deutlich sichtbar sein starkes persönliches Gefühlsleben aus. Es war ein „Rückschlag gegen die Einseitigkeiten der Aufklärung", „die Phantasie empörte sich gegen die Herrschaft des rationalistischen Verstandes". [2])

Dass ihm unter diesen Umständen die Philosophie Kants nur wenig mundete, ist wohl begreiflich. Er mochte sich ihm gegenüber in einem ähnlichen Verhältnis befinden, wie Schiller es für sich gegenüber dem Schüler Kants, Reinhold, in Anspruch nahm. Schiller schreibt an Körner [3]): „Reinhold kann nie mein Freund werden, ich nie der seinige, ob er es gleich zu ahnen glaubt. Wir sind sehr entgegengesetzte Wesen. Er hat einen kalten, klarsehenden, tiefen Verstand, den ich nicht habe und nicht würdigen kann, aber seine Phantasie ist arm und enge, und sein Geist begrenzter als der meinige. Die lebhafte Empfindung, die er im Umgange über alle Gegenstände des Schönen und Sittlichen ergiebig und verschwenderisch verbreitet, ist aus einem fast vertrockneten, ausgesogenen Kopfe und Herzen unnatürlich herausgepresst . . . . Das Reich der Phantasie ist ihm eine fremde Zone. . . . Seine Moral ist ängstlicher als die meinige. . . . Er wird sich nie zu kühnen Tugenden oder Verbrechen weder im Ideal, noch in Wirklichkeit erheben, und das ist schlimm." Und ebenso wie bei Schiller, ebenso empörte sich bei Schlegel das Gefühl und die Phantasie gegen den kalten, nüchternen Verstand, und das um so mehr, weil er als der geborene Kritiker ein scharfes Auge für die Schwächen eines Systems hatte. Daher seine Abneigung gegen Kant.

Wenn Nietzsche Kant einmal „den Moraltrompeter von Säckingen" nennt oder von Kant als einem „verwachsenen Begriffskrüppel" spricht, so muss das noch harmlos genannt werden gegen die Bezeichnungen, die Schlegel ihm beilegt. Etwa wie Schopenhauer von Hegel spricht, spricht Schlegel von Kant. Die „Fragmente" wimmeln von Witzeleien und Sticheleien gegen den „Königsberger Chinesen", den „Hypermoralisten", den „Algebraisten in der Moral", den „Spürhund der Philosophie", den „Kandidaten selbstgemachter Orthodoxie", diesen „logischen Frommler", diesen „Mörder der Vernunft" u. s. w. [4]), Aus-

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 382. — Vgl. Werke. 1846. Bd. I, p. 99 ff.
[2]) Weitbrecht, Deutsche Literaturgeschichte des XIX. Jahrhunderts. I. p. 9.
[3]) Hebbels Aufsatz über den Briefwechsel Körner und Schillers. W. W. Ed. Krumm. Bd. X, p. 153.
[4]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 405-20.

drücke so persönlicher Art, die aber sofort verständlich werden, wenn man sich daran erinnert, dass sich in Kant und Schlegel zwei antagonistischste Weltanschauungen gegenüberstehen. [1])

Als Schlegel die Kantische Philosophie zu studieren begann, da waren Fichte und Reinhold schon über sie hinausgegangen; und die Art, wie sie es getan, begann bald für Schlegel von bedeutsamer Wirkung zu werden. Dass das Ding an sich aufgehoben wurde, das der Phantasietätigkeit so enge Schranken setzt, schien ihm damals ein grundlegender Gedanke, aber immer noch als ein halber Gedanke. Denn in der Auffassung, dass die poetische Funktion des Ichs durch ein „überindividuelles logisches Ich" begrenzt werde, schien ihm mit der linken Hand zurückgenommen, was die rechte gab. Daher kam ihm Fichtes Verfahren wie eine Sisyphusarbeit vor. „Was Fichte als ausgemacht und sich von selbst verstehend voraussetzt, kann man fast immer ganz dreist widersprechen." [2]) In den „Fragmenten" spricht sich Schlegel über die Halbheit des Fichteschen Idealismus scharf genug aus und er drang damals (1795—1800) in den Vorlesungen zu Jena in vielen Fragmenten und Notizen auf absoluten Idealismus in kühnster Gestalt. „Von Locke bis Fichte ein Aufsteigen von Empirie durch Skeptik zum Idealismus. Aber dieser jetzige Idealismus ist der allerböseste und schlechteste." [3]) In diesen Vorlesungen, meint Noack[4]), habe Schlegel nichts als eine Parodie des Fichteschen Ichs geliefert. Nur als methodischen Geist will Schlegel ihn gelten lassen. In dieser Beziehung hält er Fichte für den redlichsten Forscher, den geübtesten, kunstreichsten Denker und den tiefsinnigsten Erfinder seines Zeitalters und seiner Nation. [5]) Durch die Form, die Fichte seiner Philosophie gegeben hat, unterscheidet sie sich vorteilhaft von den Philosophien aller Epochen; denn diese Form ist originell, selbständig und unabhängig. Was andere in der Philosophie als Methode einführten, ist meist Anlehnung an fremde Wissenschaften oder ganz subjektiv und nicht so ganz eins mit dem Wesen der Philosophie und auch nicht so rein aus diesem Wesen entsprungen. [6])

Schlegels Polemik gegen Fichtes Wissenschaftslehre lässt sich am besten mit seinen eigenen Worten wiedergeben: „Fichtes Gang ist noch zu sehr gerade aus, nicht absolut proportioniert zyklisch. — Ist das Setzen eines absolut Zufälligen nicht der reine, klare Empirismus? . . . Fichte duldet den Witz bloss, mag ihn gern, sieht aber darauf herab. Er hat etwas praktische Abstraktion; aber nicht viel. —

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 167-176.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 420.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 441
[4]) Ludwig Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. Berlin 1859. Bd. I, p. 260.
[5]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 428.
[6]) Ebda. Bd. I, p. 469.

Abstraktion und besonders praktische ist wohl am Ende nichts als Kritik. Er ist ein kritisierter Polemiker. Er ist nicht genug absoluter Idealist, weil er nicht genug Kritiker und Universalist ist. Ich und Hardenberg sind doch mehr. Er ist ein halber Kritiker, offenbar auch nicht Realist genug in jeder Bedeutung und Rücksicht. In der polemischen Schreibart ist er vollkommener Meister; sein Stil aber ist fast nie ganz logisch, sondern hat fast immer einen polemischen Anstrich. Das transzendentale Ich ist nicht verschieden von dem transzendentalen Wir[1]." Fichtes Lehre ist nichts anderes als Religion in Form der Philosophie. „Es ist eine unendliche Masse gebundener, unbewusster Religion in Fichte, und eine ebenso grosse von logischem Mechanismus, von philosophischer Künstlichkeit. Beide affizieren sich gegenseitig[2]." Durch die Wirkung der Religion strebt die Reflexion nach allen Richtungen ins Unendliche. Dieser Mechanismus der Religion ist es, „wodurch das Bornieren und wieder Bornieren" in Fichte erzeugt wird.

Das Ideal seines Wesens sah Schlegel in Hamlet. Wie alle Romantiker, hatte auch er sich an Kant und Fichte herangebildet und die wissenschaftliche Methode dankbar angenommen und solange geschätzt, bis er inne wurde, dass der Quell der Liebe in ihm verschüttet werden sollte. Und nun wird er zum heftigsten Gegner Kants, zum Feinde Fichtes. Man versteht, dass die Romantiker, denen die Berührung von Natur und Bewusstsein im Ich eigentümlich war, die die Spaltung des Fichteschen Ichbegriffs sehr wohl zu bewerten wussten (spielt doch die Spaltung des Ichs in den Schriften Tiecks, Hoffmanns, Novalis' u. a. die grösste Rolle!), Fichte eine Zeitlang vergöttern konnten, solange gerade, als sie sich Fichte gegenüber noch innerlich frei fühlten.

Es war also ein hartes, von der bisherigen Entwicklung nicht gelöstes Problem, wie sich die freie schöpferische Kraft im Menschen zu dem verhält, was sie anscheinend begrenzt. Aber es fand bei den so bitter angeklagten Transzendentalphilosophen in der stärkeren Betonung der Phantasiebetätigung wenigstens eine Andeutung der Lösung des Rätsels, bei Schiller die Lösung selbst. In der Kunst müht und quält sich der Mensch nicht ab. Er steht über allen bewussten Anstrengungen des Willens, seine Tätigkeit besteht darin, alle unsere Tätigkeiten in einem absichtslosen Spiele zu entfalten und gerade hierin kommt das gesamte Wesen des Menschen zur Entfaltung. Ist der Mensch nach Kant frei nur in der Sittlichkeit, indem die Vernunft über die Sinnlichkeit herrscht, so fällt hier die Notwendigkeit des Antagonismus von Sinnlichkeit und Sittlichkeit hinweg; die Sinnlichkeit ist nicht mehr ein Teil, der geknechtet und unterdrückt werden

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 421.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 422.

muss, er ist ein ebenso berechtigter wie jener und muss ebenso seinen Beitrag zur Ausbildung der Persönlichkeit beitragen. Die „Schöne Seele“ ist das Gegenspiel zur blossen moralischen Persönlichkeit.

Schiller dachte sich, was vielfach übersehen wird, die Persönlichkeit im klassischen Sinne, er hatte Goethe vor Augen[1]). Nur die Selbstzucht kann sie bilden, so dass sie wahrhaft Gutes, Grosses und Schönes bilden kann[2]), und von dieser Selbstzucht kommt es, wie Schlegel sagt, dass der klassische Schöpfer ganz hinter seiner Schöpfung verschwindet.

Ihm selbst lag die sentimentalische Seite in Schiller näher; die ästhetische Freiheit macht das Wesen des Menschen aus und so muss er in seinen Werken durchaus in den Vordergrund treten — Schlegel nennt dies romantisch —, das Werk selbst gewinnt nur Wert als Spiegel der Persönlichkeit, diese schafft und zerstört in ewigem Spiele.

Er legte die Theorie einer neuen romantischen Dichtung dar, die allein unendlich sei, wie sie auch allein frei sei und als höchstes Gesetz anerkenne, dass die Willkür des Dichters über sich kein Gesetz habe. Im Anschluss an Jakobi gegen den Formalismus des Kantischen kategorischen Imperativs polemisierend[3]), sieht er in der Kunst die wahre Erhebung über das Gemeine, wie ihm der wahre Mensch überhaupt der Künstler ist. Im Entschlusse, sich über das Gemeine zu erheben, entwickelt sich der geniale Mensch, in dem die Gottheit spricht, so dass er auch der wahre Religiöse ist. Die wahre Tugend ist Genialität, die die herkömmlichen sittlichen Bestimmungen nicht anerkennt. Gewöhnliche Naturen fühlen sich in der Arbeit glücklich, dem Genialen aber ist der Genuss, freilich nicht der materielle Sinnengenuss, das Höchste. Dadurch eben wird er den griechischen Göttern gleich.

Wenn das Genie sich über jede für den Durchschnittsmenschen geltende moralische Schranke erhebt und wenn es sich über seine eigenen Werke erhebt und sie zerbricht in freiem Spiele, so verhält es sich ironisch, denn da war es ihm nicht ernst mit der vorhergehenden Hingabe. Schlegel hat seinen Begriff der Ironie von Sokrates hergenommen, ihn freilich aber vollständig umgebildet[4]). Er findet bei Sokrates eine durchaus unwillkürliche, aber doch ebenso besonnene Vorstellung, in der alles Scherz und Ernst sei, alles offen

[1]) Der Gegensatz klassisch-sentimentalisch ist für das Verhältnis Schillers zu Goethe wohl bezeichnend, man darf ihn aber nicht extrem auffassen. Goethe selbst hat den Gleichklang ihrer Anschauungen hervorgehoben. Vergl. H. v Stein, Goethe und Schiller. Beiträge zur Aesthetik der deutschen Klassiker nach seinen an der Universität Berlin gehaltenen Vorträgen aufgezeichnet.

[2]) Vergl. den Aufsatz von Bruno Bauch: Naiv — Sentimentalisch — Klassisch — Romantisch, im Archiv für Geschichte der Philosophie. Jahrgang 1893.

[3]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 471 ff. Bd. II, p. 418 ff.

[4]) Ebda. Bd. I, p. 32 ff.

und doch versteckt. Diese Vorstellung entsteht aus der Verbindung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist; sie müsse überall gefördert werden, wo man nicht ganz systematisch, sondern in Dialogform philosophiere. Sie wird aber auch als Selbstparodie bezeichnet, da man sich durch sie über sich selbst wegsetze; zugleich sei sie aber die gesetzlichste, da sie unbedingt notwendig sei. Schliesslich ist die Ironie die Stimmung, die „alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität“ [1]).

Er forderte somit unbeschränkte Freiheit für die künstlerische Persönlichkeit. Freiheit vor allem von allem Vernunftgesetz und von aller Konvention; Freiheit von allem Druck und aller niederziehenden Arbeit, Freiheit für den Genuss und das Sichausleben der genialen Persönlichkeit. Hierin ist er in mancherlei Beziehung der Vorläufer Nietzsches. „O beneidenswerte Freiheit von Vorurteilen!“ ruft er in Lucinde aus. „Wirf auch Du sie von Dir, liebe Freundin, alle die Reste von falscher Scham.“

Es gibt keine andere Tugend als Konsequenz, freilich nicht im Sinne einer „kalten steifen Uebereinstimmung berechneter Grundsätze oder Vorurteile [2])“. Das Leben wird zum Kunstwerk [3]) und muss durch die Liebe immer neu gebildet werden. „Nicht der Hass, wie die Weisen sagen, sondern die Liebe trennt die Wesen und bildet die Welt und nur in ihrem Lichte kann man diese finden und schauen. Nur in der Antwort seines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen. Dann will der Verstand den inneren Keim der Gottähnlichkeit entfalten, strebt immer näher nach dem Ziele und ist voll Ernst die Seele zu bilden, wie ein Künstler das einzig geliebte Werk. In den Mysterien der Bildung schaut der Geist das Spiel und die Gesetze der Willkür und des Lebens [4]).“ Und das gilt auch für die praktische Betätigung des Menschen: „Das Denken hat die Eigenheit, dass es nächst sich selbst am liebsten über das denkt, worüber es ohne Ende denken kann; darum ist das Leben des gebildeten und

[1]) Freilich hat Schlegel dieses ironische Verhalten selbst sehr ins Extrem getrieben und ist in seinem Roman „Lucinde“ in der Polemik gegen Sitte und Sittlichkeit, in der Bekämpfung der Schamhaftigkeit, im „Lob der Frechheit“ entschieden zu weit gegangen, soweit, dass es unleugbar zutrifft, wenn Georg Brandes in Die Hauptströmungen der Literatur des 19 Jahrhunderts, Bd. II: Die romantische Schule in Deutschland. Berlin 1873. S. 12 ff., von Friedrich Schlegels „dummdreister Unsittlichkeit“ spricht. Indes, um Schlegel nicht unrecht zu tun, muss man sich der vielen Verkehrtheiten erinnern, welche sich in so mancherlei Lebensverhältnisse seiner Zeit eingeschlichen hatten. Und von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, kommt selbst Brandes dazu, Schlegel einen „genialen Oppositionsgeist“ zu nennen, „ein poetisch impotentes Genie mit dem Drange des Genies zu revoltieren, und mit dem Drange der Ohnmacht, sich einem äusseren Machtspruche zu unterwerfen“. — Vergl. auch Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde.

[2]) Schlegels Lucinde, p. 58.

[3]) Ebda. p. 65.

[4]) Ebda. p. 70.

sinnigen Menschen ein stetes Bilden und Sinnen über das schöne Rätsel seiner Bestimmung. Er bestimmt sich immer neu, denn eben das ist seine Bestimmung bestimmt zu werden und zu bestimmen. Nur in seinem Suchen selbst findet der Geist des Menschen das Geheimnis, welches er sucht [1]).“

Das liegt im Wesen der Dinge. „Die Natur selbst will den ewigen Kreislauf immer neuer Versuche, und sie will auch, dass jeder einzelne in sich vollendet einzig und neu sei, ein treues Abbild der höchsten unteilbaren Individualität [2]).“

Ein Goethescher Gedanke! In die Sprache der Romantik übersetzt.

Durch die Entwicklung der Naturwissenschaft gegen Ende des 18. Jahrhunderts kamen Entdeckungen und Ideen zum Vorschein, die dazu führen konnten, der Einheit der Natur grösseres Gewicht beizulegen, als die zunächst vorhergehende Periode dies getan hätte. Die Entdeckung des Galvanismus, die Begründung der neuen Chemie seit Lavoisier und der vergleichenden Anatomie mussten auf vielfache Weise neue Ansichten von der Natur herbeiführen. Und Goethe, dessen Dichterwerke auf die geistig Erregten der damaligen Zeit so grossen Einfluss übten, wurde eben durch seine naturwissenschaftlichen Studien zur Ahnung der innigen Einheit aller Dinge geführt, einer Ahnung, die das Studium des Spinoza in ihm genährt hatte. Die Goethesche Auffassung der Natur verlieh der Spekulation der Romantik die Grundlage und die Richtung [3]).

Dass es möglich sein müsse die Welt zu durchdringen, ihre Seele zu berühren, allwissend zu werden, war die erste dunkle philosophische Regung im Kreise der Romantiker. Die Worte Goethes:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, Dein Herz ist tot,
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die irdsche Brust im Morgenrot“ —

erklärte der junge Friedrich Schlegel für seinen Wahlspruch. Poesie und Wissenschaft sollten ihrer innersten Natur noch ein und dasselbe sein, nämlich Aeusserungen einer und derselben schaffenden Kraft, meinte Schlegel. Die Sonderung zwischen Poesie und Philosophie schien ihm oberflächlich und schädlich. Die Philosophie ist für Schlegel gewissermassen nur die Theorie der Poesie; sie soll uns zeigen, dass die Poesie das Alpha und Omega ist. Das Heranbilden des eigenen Ichs zur Vollkommenheit sah Schlegel als das wichtigste Geschäft des Menschen an.

---

[1]) Schlegels Lucinde, p. 83.
[2]) Ebda. p. 85.
[3]) Vergl. H. v. Stein a. a. O. p. 17-37.

Wie aber Goethe mit diesem Gedanken die Idee einer naturnotwendigen Regelung des Menschenlebens sieht, das nur im Ganzen sein und wurzeln kann, so überträgt Schlegel „den grossen freien Stil des Lebens[1])“ umgekehrt auf die Natur. Auch diese wird aus der Natur des schaffenden Künstlers verdichtet und belebt. Es beginnt jene phantasievolle Epoche der poetisierenden Naturphilosophie, an ihrer Spitze Hardenberg, Novalis[2]), Steffens, Schlegel, die alle Naturphilosophie seitdem in Misskredit gebracht hat. „Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt“ dies Wort Novalis' charakterisiert die ganze Richtung. Hieraus entsprang auch die Vorliebe für Märchen und alte Sagen, das Bestreben in der Natur Dämonisches zu sehen und daraus ergab sich die Neigung zum Mystizismus, ergab sich, dass Jakob Böhme der Philosoph des Tages wurde.

„Eine Philosophie, die wie jene des J. Böhme das Urprinzip als Sehnen, als Streben, als Liebe auffasst, wird selbst Leben hervorbringen, wird mit produktiver, magischer Kraft neue Kräfte im Bewusstsein hervorrufen, da sie das Bewusstsein selbst in der höchsten, lebendigsten Kraft aufgefasst hat[3]).“

Böhme ist nach Schlegel der bedeutendste unter den mittelalterlichen Mystikern, „der umfassendste, reichhaltigste und mannigfaltigste“. Kein anderer Philosoph der Neuzeit gibt so viel Aufschlüsse über die mannigfachen Kräfte der Gottheit, über ihr Werden, ihre Geschichte, ihre Veränderungen und Metamorphosen. Die Böhmesche Lehre sei deshalb das grösste, tiefste, eigentümlichste, vortrefflichste Werk des Idealismus zu nennen. „Das Aelteste und Neueste, was in der wahren Philosophie erdacht worden, das Spekulativste von Plato und von Fichte findet sich unter anderen Ausdrücken und Beziehungen in Böhme vereinigt.“ [4]) Seine Theosophie entstand aus dem Christentum und schliesst sich so eng an die heilige Schrift an, dass sie nicht wie ein Kommentar, sondern wie eine Fortsetzung der Bibel anzusehen ist. Charakteristisch und merkwürdig ist die Annäherung der Philosophie Böhmes an die Poesie. Was Schlegel nun im folgenden über Böhme sagt, lässt sich wohl mit einigen Variationen auf ihn selbst anwenden. Die wahre Philosophie streite nie mit der wahren Poesie; sie äussere sich nur auf verschiedene Art. Man finde indessen selbst bei den grössten idealistischen Philosophen, wie etwa bei Plato und Fichte, in der Wahl der Ausdrücke und Bilder mehr oder weniger eine gerade Entgegensetzung, ja oft sogar Feindschaft der Philosophie gegen die Poesie. Böhme schliesse sich dagegen völlig an die poetische Ansicht an; keine andere Philosophie sei ihm darin gleich,

---

[1]) Aus seiner Gesamtcharakteristik des Geistes Lessings.
[2]) R. Haym, Hegel und seine Zeit. Berlin 1857. p. 209 ff.
[3]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 383-84.
[4]) Ebda. p. 428.

keine so reich an allegorischer und symbolischer Bedeutung. Selbst Plato habe es nicht einmal vermocht, die griechischen Gottheiten so tiefsinnig auszudeuten, wie etwa Böhme das Sinnbildliche des Christentums interpretiert. Gerade durch diese vortrefflichen Erklärungen der christlichen Symbole verdiene Böhme den Vorzug vor Plato. Wolle man die Philosophie Böhmes in eine prägnante Formel bringen, so könne man sagen: die Form ist religiös, der Inhalt philosophisch, der Geist poetisch.[1]): Man nennt Jakob Böhme einen Schwärmer; zugegeben die Phantasie habe an seinen Geistesproduktionen einen grösseren Anteil, als wissenschaftlicher Verstand, so war diese Phantasie eben eine sehr reiche und hocherleuchtete.[2])

Ob und wie weit Schlegel hier in seiner Entwicklung von Schelling direkt beeinflusst ist, das ist schwer zu entscheiden. Im wesentlichen zeigt sich doch bei Schlegel die Entwicklung eines ganzen Zeitalters und es wird sich schwer entscheiden lassen, wer gebend und wer nehmend war, da die schöpferischen Persönlichkeiten zumeist beides zugleich waren; ein Zustand, den Schlegel in der Lucinde für den höchsten Typus in der harmonischen Entwicklung des Menschen ausgibt, da im Geben und Nehmen Männliches und Weibliches sich vereine.

In Jena, wo die romantische Schule eigentlich sich konstituierte, waren die Gebrüder Schlegel mit ihren geistreichen Gattinnen, Novalis, Tieck, Steffens u. a., die hier mit Schelling zusammentrafen. In dieser „Republik von Despoten" strömte es von poetischen, religiösen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Ideen über, bald in Streit, bald in Uebereinstimmung. Friedrich Schlegel schreibt an Schleiermacher: „Hier geht's ziemlich bunt und störend durcheinander — Religion und Holberg, Galvanismus und Poesie."

Ein Lieblingsschriftsteller der Gebrüder Schlegel, Hemsterhuis, hatte gesagt, der Körper sei geronnener Geist und das körperliche Universum ein geronnener Gott. Friedrich Schlegels Ausspruch „Geist ist Naturphilosophie" drückt schon den Grundgedanken der Naturphilosophie aus, wie er in den Köpfen sich geregt hatte und durch Schelling zum Bewusstsein gebracht worden war.

Schelling ist es, der im Mittelpunkt der Romantiker stand und in seiner Naturphilosophie den Goetheschen und den Fichteschen Geist, Poesie und Philosophie vereinigte und die ganze Welt unter die Formel der Kunst brachte. Dieselbe Tendenz finden wir auch bei Friedrich Schlegel.

Schon im ersten Bande des Athenäum (1798) hatte Schlegel die Schellingsche Philosophie treffend einen kritisierten Mystizismus genannt. Das Zeitalter sei ein chemisches und Revolutionen seien

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 429.
[2]) Werke 1846. Bd. II, p. 182.

chemische Bewegungen. Aber diesem chemischen Zeitalter werde ein organisches folgen, in welchem Poesie und Philosophie eins sein werden. Den chemischen Prozess des Philosophierens gründlich darzustellen, die dynamischen Gesetze desselben ganz ins reine zu bringen und die Philosophie, welche sich immer von neuem organisieren und desorganisieren muss, in ihre lebendigen Grundkräfte zu scheiden, das sei Schellings eigentliche Bestimmung. Dagegen scheine er in seiner Polemik, besonders in seiner Kritik der Philosophie, eine falsche Tendenz zu verfolgen und seine Universalität sei wohl noch nicht vertieft genug, um „in der Philosophie der Physik" das finden zu können, was sie sucht.

Zwischen Schlegel und Schelling trat später eine Spannung ein. Schelling war über das Erscheinen der Schlegelschen Lucinde höchst entrüstet und Schlegel zog die Lacher auf seine Seite, indem er sich in Witzen über Schellings absolute Identität erging; er bedachte ihn mit dem halbbrownschen Spitznamen „das sthenische Tier".

Schlegel hatte für das Genie die Maxime aufgestellt, wer philosophische Gedanken nicht mit ein paar Strichen charakterisieren könne, dem werde die Philosophie nie zur Kunst, denn in der Philosophie gehe der Weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst.

Wenn Schelling an die Stelle Gottes die mystische Vernunft, zur Ausfüllung der ungeheuren Lücke die Phantasie, und im freien Produzieren zum Behufe der Vernunft die Poesie einsetzt, so will er uns damit einen Ersatz geben für die Religion oder er will vielmehr, dass dies unsere Religion werde. Wenn Schelling ferner will, dass die Philosophie in die Poesie zurückmünde, von wo sie auch ausgegangen sei, so wissen wir nun, dass dies ein Gedanke ist, den Schelling Friedrich Schlegel verdankt. Schelling hatte in der Theorie die Höhe des transzendentalen Idealismus erstiegen, welchen die Romantiker, vor allen Schlegel, in der Praxis zu erreichen strebten. Im Athenäum hatte Schlegel die Parole ausgegeben, die romantische Poesie müsse Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie verschmelzen; das Geniale müsse der Grundton des Lebens werden und der transzendentale Gesichtspunkt auf das Leben angewendet werden. Der Verstand müsse dem Unverstand gegenüber seine Allmacht zeigen und das Talent zum Genie adeln, damit jeder die höchste Stufe erklimmen könne. In diesen Ton stimmt zu Beginn des neuen Jahrhunderts auch Schelling begeistert ein; Genialität wurde auch sein Losungswort; auch er suchte den transzendentalen Idealismus des Genies zum Grundton des Lebens zu machen.

Schlegels Versuch, in seinem „Gespräch über die Poesie" die Form des platonischen Dialogs zu reproduzieren, war ein glücklicher gewesen. Das reizte Schelling zur Nachahmung. Wie Schelling dies

ausgeführt hat, wie er sich überhaupt formell und inhaltlich an Schlegel anlehnt, dessen Gedanken ausbeutet und assimiliert, was weder Kuno Fischer in seinem Schellingwerk genügend betont, noch Ricarda Huch in ihrem Buche „Blütezeit der Romantik“ [1]) überhaupt erwähnt, hat Noack [2]) bereits ausführlich dargetan.

Schelling hat sich bis jetzt fest konstruiert. Er hat die Pole teils gegenseitig gebunden, teils gleichförmig bis auf Null deprimiert, um sie verbinden zu können. Daher ist es ihm unmöglich organisch zu denken; er stellt nichts als mechanische Künsteleien auf, denen das innere Leben fehlt. [3]) Zehn oder elf Jahre später (1815) sagt Schlegel aber: „Das Merkwürdige in der neudeutschen Philosophie ist, dass die einzelnen Individuen den ganzen Zyklus der Systeme in aufsteigender Linie durchlaufen haben. Wenigstens gilt dies von Novalis, von mir — Schelling und allen Bessern. [4]) Und ein Jahr darauf (1816) nennt er Kant, Fichte, Jacobi und Schelling die vier vornehmsten Scholastiker und zugleich die vier grössten Denker, die noch im abstrakten, zersplitterten Bewusstsein befangen seien. [5]) —

Aehnlich wie das Verhältnis zwischen Schlegel und Schelling ist auch das Verhältnis zwischen Schlegel und Schleiermacher. Bald ist dieser von jenem, bald jener von diesem beeinflusst. Ihre gegenseitige Freundschaft war für beide zu ihrer inneren Entwicklung notwendig und bedeutsam. Wie verschieden die beiden Freunde auch waren, so war ihr Verkehr doch fruchtbringend, weil Schleiermacher bedeutende Fähigkeiten besass, eine fremde Individualität zu verstehen und in die Formen seines eigenen Lebens umzusetzen, was aus ihr zu lernen war. Auch Schlegel fühlte sich bei all seinem unruhigen Schwanken gegen die Versuche, die Philosophie in einem System abzuschliessen, polemisch gestimmt; nur war bei ihm mehr die Willkür, bei Schleiermacher der kritische Sinn das Entscheidende. Schleiermacher fand in Schlegel seine eigenen Tendenzen in chaotischer und unruhiger Form wieder. Und durch Schlegel kam er mit dem übrigen Kreise in Berührung. Aus dem Zusammenwirken der beiden Freunde gingen die im „Athenäum“ veröffentlichten „Fragmente“ hervor, in denen sich auch manches scharfe Wort gegen Schleiermacher findet, so etwa wenn es einmal heisst: „Schleiermachers Unterschied von einem verborgenen und offenbarten Gott ist ganz nichtig, da nach der wahren Offenbarungsphilosophie das Wesen Gottes zugleich seine Tat

---

[1]) Leipzig 1901.
[2]) l. c. Bd. I, p. 438-471.
[3]) Philos. Vorles. l. c. Bd. II, p. 431.
[4]) Ebda. Bd. II, p. 486.
[5]) Ebda. Bd. II, p. 493. Vgl. hierzu noch: R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890. p. 188-211. Ferner: Kuno Fischer, Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1899. p. 26-29 und p. 37-41.

und dieses die entscheidende Erklärung für den Charakter dieser Philosophie und die richtige Idee der Offenbarung ist.“ [1])

Für Novalis waren die Begriffe Christentum und Religion identisch. Auch Schlegel war, trotzdem er behauptete, es müsse eigentlich so viel Religionen wie Individuen geben, der Meinung, die herrlichsten Keime der Religion lägen im Christentum. Böhme hatte ja sogar die heidnischen Religionen unentwickeltes Christentum genannt. Auch Schleiermacher erklärte in seinen Reden, obwohl er die Entstehung neuer Religionen nicht für unmöglich und auch nicht für unerlaubt hielt, das Christentum sei die Universalreligion, in die jede mögliche Religion hineinpasse. Freilich billigte man die romantische Definition, die Schleiermacher von der Religion gab, offiziell durchaus nicht. Denn man fühlte, dass man dort, wo Schleiermacher Gott sagte, ebensogut mit Friedrich Schlegel Universum dafür sagen konnte. Zwar unterschied Schleiermacher zuweilen einen Naturgott und einen Geistgott; im Grunde waren es aber doch nur die zwei Seiten ein und desselben Gottes. Hierin erkennen wir eben den Einfluss Schellings, dessen Philosophie Schleiermacher freudig begrüsst hatte. [2]) Wenn der Idealismus das Naturleben anerkenne, meinte er, werde er auch das religiöse Leben als ein vom Wissensleben getrenntes anerkennen müssen. Es ist ein echt romantischer, oder strenger gesagt, ein echt Schlegelscher Zug, wenn Schleiermacher den grossen Unterschied übersah, welcher entscheidet, ob man die Dogmen als Symbole menschlicher Gefühle oder als authentische Verkündigungen der ewigen Wahrheit betrachtet. Er wies dem Religiösen einen anderen Platz und eine andere Bedeutung an, als die kirchliche Ueberlieferung ihm beigelegt hatte. Das brachte ihm zwar viele Anfeindungen ein, aber es sicherte ihm zugleich die Liebe des ganzen romantischen Kreises, in dem er, der romantische Sokrates, ein sehr wichtiges Bindeglied darstellt. [3])

Das Ende also war, dass man das Göttliche in der Natur suchte. Damit fiel Kunst und Religion zusammen und auch hier gewann Novalis den grössten Einfluss. Von Jugend auf, wohl unter dem Einfluss seiner Mutter, zeigte dieser Denker und Dichter tiefe Interessen für Religiosität und in seinem Erziehungsroman „Heinrich v. Ofterdingen“, einem Nebenstück zu Goethes „Wilhelm Meister“, stellte er — in einer bemerkenswerten Abweichung von Schiller — der Kunst die Aufgabe, zur Religiosität zu erziehen. Die einheitliche Geschlossenheit in der Religion findet er nur im Mittelalter. Er beklagt in dem Aufsatz „Die Christenheit und Europa“ bitter

[1]) Philos. Vorles. l. c. Bd. II. p. 499.

[2]) Harald Höffding. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1896. Bd. II, p. 216.

[3]) Vgl. Heinrich Rinn, Schleiermacher und seine romantischen Freunde. Hamburg 1890.

die Zersplitterung des modernen religiösen Lebens und stellt ihm den Katholizismus als Ideal entgegen, als Ideal freilich, nachdem er es von allem Asketischen und Sündhaften entkleidet, im romantischen Sinne aufgefasst hat. Es wäre verwunderlich, wenn diese Tendenzen des Novalis auf seinen Freund Schlegel nicht gewirkt hätten, zumal da beide in einem regen Briefwechsel standen. Hieraus erklären sich die katholisierenden Neigungen Schlegels, hieraus die romantische Auffassung, die er vom Katholizismus hatte.

Noch eines kam hinzu, um die Entwicklung Schlegels zu vollenden: die Einwirkungen, die er von W. von Humboldt erfahren. Dieser nahm die Bestrebungen Herders wieder auf und sah „in der Sprache, als dem zentralen Herde aller menschlichen Kultur, die Tätigkeit des Geistes, sich im sinnlichen Laute darzustellen“[1]). „Die Sprache ist die fundamentale Lebensform, in welcher das Gleichgewicht der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen zum Ausdruck kommt, und alle ihre Bewegungen und Entwicklungen sind durch das Bestreben reguliert, das Gleichgewicht, welches sich stets nach der einen oder andern Seite zu verschieben droht, immer wieder herzustellen“[2]). So wie auf seinen Bruder August Wilhelm, so hat diese Tendenz auch auf Friedrich Schlegel eingewirkt. Es ist bekannt, welches Verdienst er sich um die Einführung des Sanskrit erworben hat.

Zum vollendeten ästhetischen Humanismus gehörte — auch eine Reaktion gegen die nüchterne Aufklärungsperiode — der Versuch, ein volles, reifes, historisches Verständnis für die Fragen der damaligen Gegenwart zu besitzen. Der Historismus ist mit der Romantik innerlich verquickt und Schlegel, der Stimmführer der Romantik, hat ihn zum klaren Ausdruck gebracht. Seine geschichtlichen Vorlesungen hat er mit grossem Erfolge gehalten, wenn auch die katholisierende Richtung vielfach Anstoss erregte[3]). Ihre Darstellung selbst gehört in das System, als Krönung desselben.

---

[1]) Windelband a. a. O. Bd. II, p. 261.

[2]) Ebda. Bd. II, p. 262.

[3]) So schreibt Karoline v. Humboldt (Leitzmann p. 71): „Seine Vorlesungen wären durchaus schön gewesen, wenn er nicht allzu parteiisch für die katholische Religion gewesen wäre, es für die eigentliche Religion zu sein, gestatte ich ihm gern, aber alles andere Streben des menschlichen Geistes, sogar das Wissen, nicht voll anerkennen zu können, wenn es nicht von einem Katholiken, wenn es nicht einer katholischen Nation angehört, ist doch etwas arg. Reichhaltig waren Schlegels Vorlesungen, so dass es ordentlich ein Fehler war, freilich den ganzen Kreis des aufgezeichneten Denkens von Anbeginn der Welt bis auf unsre Zeiten durchlaufen zu wollen in 16 Vorlesungen ist ungeheuer . . . . Schlegel sagt, Schiller sei nicht zur Einheit gekommen, weil er nicht Katholik gewesen sei, aber es sei zu hoffen, er werde es geworden sein, wenn er länger gelebt hätte.“

B. Systematischer Teil.

Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen.

a) Allgemeine Bestimmungen.

Berücksichtigt kann hier nur seine letzte Periode (nach 1804) werden. So reichhaltig auch die Philosophie vorher auf ihn gewirkt hat und so lebhaft er zurückwirkte, erst jetzt kam er zu einigermassen systematischen Ansichten[1]).

Wenn Schlegel einmal sagt „Gott, Mensch und Natur sind Gegenstände der Theologie, der Historie und Physik," so taucht wohl mit Recht die Frage auf, was denn, nach der Meinung Schlegels, Betrachtungsobjekt der Philosophie sei. Er gibt uns hierüber folgende Auskunft[2]): „Diese Philosophie, welche ich hier zu entwickeln unternommen habe, könnte den . . . . Irrtümern des Materialismus und des Idealismus gegenüber, wenn einmal eine Bezeichnung dieser Art, wenigstens für den Gegensatz als nötig erachtet würde, wohl nicht anders als Spiritualismus genannt werden; da sie, von der Seele, als dem Anfange und dem Ersten ausgehend, den Geist aber dennoch als das Höchste aufstellt[3]); und auch in der Lehre von Gott, dem Rationalismus darin ganz entgegenstehend, diesen als den lebendigen Geist, und persönlichen Gott, nicht aber als eine absolute Vernunft, oder blosse Vernunftordnung auffasst und aufstellt. Da aber diese Lehre kein solches Vernunftsystem ist, wie die andern, sondern eine innere Erfahrungswissenschaft der höheren Ordnung, so ist auch eine solche Systembezeichnung nicht ganz passend und in jedem Falle überflüssig, und kann sie am besten mit diesem einfachen Namen bezeichnet und bloss: Philosophie des Lebens genannt werden."

„Die fünf ersten Vorlesungen — heisst es in der Vorrede zur „Philosophie des Lebens" — handeln von der Seele, als Mittelpunkt des Bewusstseins und als Mittelpunkt des sittlichen Lebens, dann von der Seele in Verbindung mit dem Geiste in der Wissenschaft, in Beziehung auf die Natur, und im Verhältnisse zu Gott. Die drei nächstfolgenden Vorlesungen handeln von dem Gesetze der Weisheit und der göttlichen Ordnung in der Natur, in der Gedankenwelt und in

---

[1]) Eine Inhaltsangabe der Werke gibt E. Erdmanns Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. II, p. 475—484. Da wir das System geben wollen, war sie für uns wenig brauchbar, von einigen Anregungen abgesehen.

[2]) Werke 1846. Bd. XII, p. 71.

[3]) Aehnlich lehrte ja auch Eschenmayer.

der Geschichte. Der Gegenstand der sieben letzten Vorlesungen ist die Entfaltung des Geistes im Bewusstsein und in der Wissenschaft, dann im äusseren Leben und in den grossen Weltverhältnissen, im Kampfe der Zeit und im Gange ihrer Wiederherstellung, nach den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschengeschlechts, bis zum Schluss und Ziele der Vollendung."

Der Einteilung, die Schlegel hier von seinem Gegenstand gibt, der sich übrigens in Theologie, Historie und Physik auflösen lässt, können wir indes bei unserer Darstellung, die eine philosophisch-systematische sein soll, wie bereits im Vorwort erwähnt, nicht folgen. Trotzdem sollen seine Intentionen und Andeutungen die grösstmögliche Berücksichtigung finden. Dies geschieht wohl am besten, indem wir die Philosophie — wie Schlegel — einteilen in

a) Metaphysik oder theoretische Philosophie;
b) Moral oder praktische Philosophie;
c) Logik[1]).

Und auch hierin wollen wir Schlegel folgen, dass wir die Logik an die erste Stelle setzen, „denn die Regeln des Denkens werden schon vorausgesetzt bei der Moral und Metaphysik"[2]). Die Logik enthält das von der Philosophie, was sich auf die speziellen Wissenschaften anwenden lässt. „Die theoretische Philosophie gilt bloss für die theoretischen, die praktische für die speziellen praktischen Wissenschaften. Die Giltigkeit der Logik aber erstreckt sich auf alle. Die Logik ist daher der allgemeinste Teil der Philosophie, der für alles gilt, und zugleich ist sie die Anleitung zum Philosophieren."

Die Philosophie spielt in der Reihe der Wissenschaften für Schlegel dieselbe Rolle, wie die Seele im menschlichen Körper. Sie ist der eigentliche Lebensgeist aller übrigen Wissenschaften, die ohne sie Leichname sein würden. Sie ist der Inbegriff aller Wissenschaften[3]). Sie ist nicht auf spezielle Gegenstände beschränkt, sondern verbreitet im Gegenteil über alle Einzelwissenschaften lebhaftes Licht. Gott und Mensch, Kunst, Sprache und Natur sind das Ziel ihrer Forschungen. Allein die Philosophie ist nicht nur spekulativ; sie beschäftigt sich nicht nur mit theoretischem Wissen, sondern auch mit dem praktischen Leben, z. B. mit der Rechtsphilosophie. Es gehört also alles in sie hinein, was den inneren Menschen überhaupt angeht; und nur insofern kann man sagen, dass sich die Philosophie doch speziell mit einem Gegenstande befasst, als sie besonders die menschliche Seele zu ergründen sucht, die Natur unserer Seele, unseres Geistes, kurz unserer

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 14. — Als vierter Teil wäre noch seine Geschichtsphilosophie zu nennen, die sich in ihrer Wirksamkeit freilich über seine ganze Philosophie erstreckt.
[2]) Philos Vorles. Bd. I, p. 17.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 407.

wesentlichen Kräfte und Anlagen und die ewigen, unabänderlichen Gesetze unseres Ichs[1]). So spricht Schlegel 1804.

1824 wird diese Formulierung auf Grund der von uns geschilderten Entwicklung dahin erweitert, dass auch die göttliche Erkenntnis in das Gebiet der Philosophie gehört, „denn wie wäre es möglich, zu einem richtigen und rechten Verständnis der menschlichen Dinge in irgend einer Sphäre des Lebens oder der Wissenschaften zu gelangen, ohne in Verbindung mit dem ihnen innewohnenden, oder sie lenkenden göttlichen Prinzip und im Verhältnisse zu diesem?“[2]) In den „Fragmenten“ erfährt die Philosophie wieder eine andere Definition. Einmal heisst es, die Philosophie sei das Streben, uns selbst von der angeborenen Sophistik zu befreien, das andere Mal, die Philosophie sei nur die negative Seite der Wahrheit — genau so, wie auch Schelling das meinte, der in der Offenbarungsphilosophie die wahre positive sah —, und endlich, die Philosophie könne nur Enzyklopädie oder Dialektik sein.

Aus unserer Darstellung ist es ersichtlich, dass Schlegel der Philosophie im Gebiete der Wissenschaften eine ungemein hohe Aufgabe zuweist und sie an erste Stelle rückt[3]).

1. Die Aufgaben der Philosophie.

Die Philosophie soll die Dinge von der Vogelperspektive aus studieren und sich weder gegen Bestehendes feindlich richten, noch gewaltsam in die Geschehnisse eingreifen. Gerade wenn sie weder der Theologie noch der Politik dienstbar ist, behauptet sie ihre eigene Selbständigkeit am sichersten. Enthält sich die Philosophie jeder Einmischung in das Wirkliche, so ist es ihr weit eher möglich, indirekt auf die Aussendinge heilsam einzuwirken[4]).

Philosophie sei „angewandte Theologie“, heisst es an anderer Stelle[5]). Sie bringe die allgemeinen Ideen von dem Einen lebendigen Gott und einer allwaltenden Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens, von allem geschichtlichen Wissen und der geschichtlichen Entwicklung des Menschen, sowie von aller übrigen Erfahrungswissenschaft und Naturkunde, von allen wissenschaftlichen Streitigkeiten und menschlichen Meinungen, von allen kämpfenden Systemen in vielfache praktische Beziehung und fruchtbare Anwendung. Jene allgemeinen Glaubensartikel von der Vorsehung, der Unsterblichkeit der Seele und der Willensfreiheit, die wohl in jeder gesunden Menschenbrust leben, dürfe die Philosophie ruhig voraus-

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 17.
[2]) Werke 1846. Bd. XIV, p. 7.
[3]) Ebda. Bd. XV, p. 7—32.
[4]) Ebda. 1846. Bd. XII, p. 8.
[5]) Ebda. Bd. XII, p. 213

setzen. Setze die Philosophie aber ihre Aufgabe darein, das Dasein Gottes, sowie die anderen ewigen Wahrheiten von der Unsterblichkeit und Willensfreiheit in streng wissenschaftlicher Form herausdemonstrieren zu wollen, so gelange man sicher an ein falsches Ziel, weil man eben ein falsches voraussetze[1]).

2. Die Systematik der Philosophie.

Die Philosophie als das allgemeine Wissen kann also, je nach Gelegenheit, dazu kommen, sich an die äussere Form anderer Wissenschaften anzulehnen und sich vorübergehend der eigentümlichen Formeln der anderen Wissensgebiete zu bedienen. Nur muss dieser Gebrauch ein freier sein. Die Methode des freien Denkens darf nicht „wie ein eisernes Panzerhemd aus einer unzähligen Menge von ganz gleichförmigen kleinen Ketten und Ringeln, oder aus solchen scientifisch verknüpften Ringelsätzen und wieder höheren logischen Verkettungen derselben, wie es wohl in der Mathematik der Fall ist, mechanisch abgemessen zusammengesetzt werden". Die Methode dürfe nie einförmig sein und nie dürfe der Inhalt der Form aufgeopfert werden[2]). Die Philosophie könne sich aller Formen bedienen; so könne sie auftreten in Form einer moralischen Gesetzgebung, einer gerichtlichen Diskussion, als naturhistorische Beschreibung oder als geschichtlich genealogische Entwicklung, eines wissenschaftlichen Experiments, eines Experiments „der höheren Naturlehre", einer algebraischen Gleichung oder mathematischen Formel. Jede wissenschaftliche Form kurzum könne für die Philosophie brauchbar sein[3]). Die Philosophie verfehle ihre Form, wenn sie künstlich berechnet der Mathematik nachgeahmt sei. Die mathematische Form dürfe für sie nur die sichtbare Hieroglyphe für etwas unsichtbar Höheres sein. Im 17. Jahrhundert wären fast alle Lehrbücher der meisten Wissenschaften formell der Mathematik nachgeäfft. Man wisse aber, dass in jener Zeit die Philosophie voll willkürlicher, jetzt vergessener Hypothesen gewesen sei, mit denen man der Wahrheit um keinen Schritt näher gekommen sei, jener Wahrheit, die mehr sei, als ein gemeines Rechenexempel. Und noch immer sei die deutsche Philosophie nicht frei von diesem algebraischen Formelwesen; sie bedürfe einer durchaus inneren Methode; sie müsse sich ihre Gleichnisse aus dem Leben und aus der Natur holen, nicht aber aus der Mathematik[4]).

Schlegel spielt bei diesen Auslassungen insbesondere auf Spinoza

---

[1]) Werke 1846. Bd. XII, p. 214.
[2]) Ebda. Bd. XII, p. 209.
[3]) Ebda. Bd. XII, p. 210.
[4]) Ebda. Bd. XII, p. 12—13.

an, der von Schlegel in der Geschichte der Philosophie auch sehr abfällig beurteilt wird[1]).

b) Logik.

Ehe wir die Logik Schlegels genauer abhandeln, sei eine kurze Definition dessen gegeben, was er unter dem Begriffe Logik versteht. Sie setzt — sagt er[2]) — ebensowohl die Kenntnis des menschlichen Geistes, wie der menschlichen Seele voraus. Nur wenn ich den menschlichen Geist selbst kenne und von den geistigen Tätigkeiten und Funktionen einen Begriff habe, kann ich die Regeln des Denkens auffassen und darstellen.

Für die Logik ist die Psychologie also eine durchaus unentbehrliche Wissenschaft. Vor allem muss die Logik handeln von der Erkenntnis der Wahrheit oder von Vernunft, Einbildungskraft, Sinn, Verstand, Willen[3]); kurz: es ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens.

Schlegel teilt diese Wissenschaft in drei grosse Abschnitte; diese sind

1. die Psychologie, die Ursprung und Art der Begriffe untersucht,
2. die Ontologie, die von den Grundsätzen und genetischen Gesetzen handelt und
3. die Syllogistik, welche die Struktur der Schlüsse untersucht.

Wenn Schlegel im Zusammenhang mit der Logik von Psychologie spricht, so meint er weder die rationale, noch die empirische Psychologie, sondern die Wissenschaft vom menschlichen Geiste, wie diese aus eigener vernünftiger Selbstbetrachtung hervorgeht.[4]) Er ist also nicht „Psychologist" im modernen Sinne des Wortes.

Der Mensch — lautet der erste Satz — ist ein vorstellendes, d. h. ein in beschränkter Weise denkendes Wesen. Deshalb kommt ihm notwendig das Vermögen der Sinnlichkeit zu oder das Vermögen der Empfänglichkeit für äussere Eindrücke, das Vermögen der Verbindung mit andern Gegenständen und Wesen ausser ihm.[5]) Die sinnliche Vorstellung mittels des Gesichtssinnes wird Anschauung genannt, die Vorstellung mittels des Gehörs: Wahrnehmung, die Vorstellungen der niederen Sinne: Empfindungen. Reine sinnliche

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 437—442.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 15.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 472 und Bd. I, p. 3—4.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 55.
[5]) Ebda. Bd. I, p. 57.

Vorstellungen ohne alle geistige Einwirkung gibt es nicht. Alle Vorstellungen des Menschen sind Gedanken, oder mehr und minder vollkommene und unvollkommene Begriffe.[1]) Im Gegensatz zu der von vielen behaupteten rein sinnlichen Vorstellung oder Anschauung kann man den Begriff erklären als eine Anschauung, die zugleich Ahnung und Erinnerung ist. Ahnung ist die Vorstellung des Zukünftigen, Erinnerung die des Vergangenen. Eine lediglich auf die Gegenwart beschränkte Vorstellung gibt es im Menschen nicht. Der Begriff, der aus Verbindung und Vergleichung mehrerer sinnlicher Vorstellungen hervorgeht, wird eine allgemeine Vorstellung genannt. Nach dieser Ansicht sind die Begriffe höhere, die Anschauungen niedere Vorstellungen. Andere[2]) Philosophen haben den Begriff erklären wollen als eine Vorstellung, die zugleich verbunden sei mit der Vorstellung der Vorstellung, d. h. also während des Anschauens eines Gegenstandes werde man sich noch der eigentlichen Tätigkeit des Anschauens bewusst. Es ist nun richtig, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf unsere eigene dabei stattfindende Tätigkeit und Form lenken können und auf diese Weise unser Bewusstsein zu erhöhen und zu potenzieren vermögen. Allein auch diese Annahme erklärt ja noch nicht das Wesen des Begriffes, sagt nicht, welche Kraft in uns die Vorstellungen auf diese Weise erhöhen und zu Begriffen machen kann. Nach Kant ist der Begriff eine „allgemeine Vorstellung", nach Fichte eine „potenzierte Vorstellung". Schlegel dagegen definiert den Begriff als „eine durch den freien Willen und die Willenskraft bestimmte und modifizierte Vorstellung"[3]), und er glaubt, während er Kants und Fichtes Definition für unvollkommen hält, dass die seinige, welche die Willenskraft stark betont, dem inneren Grund des Problems am nächsten komme. Die verschiedenen Arten, wie Vorstellungen bestimmt und ausgebildet werden können, lassen sich auf folgende zurückführen:

1. durch Kombination, d. h. durch Vergleichung, Verbindung, Summierung mehrerer einzelnen Vorstellungen.
2. durch Reflexion, d. h. durch Vorstellung der vorstellenden Tätigkeit beim Vorstellen eines Gegenstandes.
3. durch Abstraktion, d. h. durch willkürliche Lenkung (Abziehung) der Aufmerksamkeit von einem zum andern Teil eines Gegenstandes.[4])

Gewöhnlich betrachtet man die Begriffe als Erzeugnisse der Vernunft und Sinnlichkeit; es steht indes fest, dass zu ihrer Produktion der freie Wille oder die absichtliche und willkürliche Richtung der

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 58.
[2]) Gemeint ist die Schule Fichtes.
[3]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 60.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 61-63.

Aufmerksamkeit ebenso notwendig ist. Auch das Gedächtnis muss mitwirken, denn was würde uns das Vermögen des freien Willens helfen, wenn wir das, wovon wir abstrahiert hätten, gänzlich vergässen. Man denke sich jedoch das Gedächtnis nicht als ein bloss passives Seelenvermögen; es hängt vielmehr aufs engste mit jener willkürlichen Aufmerksamkeit zusammen, die das Wesen des Begriffes ausmacht. Endlich gehört auch noch die Einbildungskraft zur Bildung des Begriffes. Während die Einbildungskraft vorzugsweise die Vorstellungen des Zukünftigen umfasst, schliesst das Gedächtnis jene des Vergangenen ein. Mittels der Einbildungskraft vermag man die Teile eines Ganzen zusammenzufassen. Diese Antizipation eines Ganzen, das ich doch eigentlich erst nach vollendeter Forschung erkenne, ist eben ein Akt der Einbildungskraft, der an der Bildung der Begriffe einen grösseren Anteil hat, als man gewöhnlich voraussetzt. [1])

Die allgemeine Einteilung der Begriffe ist die in generische, spezielle und individuelle. „Lebendiges Wesen" ist ein generischer Begriff, „Mensch" ein spezieller, „Cäsar" ein individueller. Die höheren Begriffe, welche theoretisch von grosser Wichtigkeit sind, werden noch in drei Arten eingeteilt, die sorgfältig voneinander zu trennen sind:

1. Abstrakte Begriffe im engeren Sinne, welche stets antagonistisch sind und sich ebensowohl auf die allgemeinsten Eigenschaften der körperlichen wie geistigen Welt beziehen, wie z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität, Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung usw.
2. Die intellektuellen Begriffe, d. h. Begriffe von unseren eigenen geistigen Tätigkeiten und Kräften, z. B. Denken, Einbildungskraft, Wille, Geist, Vernunft usw.
3. Die universellen Begriffe, die sich auf die allumfassenden Individuen beziehen, z. B. Natur, Welt, Elemente, Grundzahlen usw.

Endlich kommt noch in Betracht die Einteilung der Begriffe in:

1. bejahende und verneinende,
2. relative und absolute,
3. abstrakte und konkrete,
4. einfache und zusammengesetzte.

Unter allen Begriffen muss es aber einen geben, welcher der höchste und erste ist, und dies ist der Begriff der Idee. Alle Begriffe sind mehr oder minder bestimmte und ausgebildete sinnliche Vorstellungen. Der einzige Begriff, welcher aus keiner sinnlichen Vorstellung abgeleitet werden kann, ist der des Unendlichen, der

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 64-65.

einzige auch, welcher Idee genannt werden kann in dem Sinne, wo Idee einen höheren übersinnlichen Begriff bedeutet. Dieser Begriff des Unendlichen beherrscht auch alle übrigen Begriffe und ist auch der Ursprung aller Begriffe. [1]) Aus dieser Einteilung der Begriffe geht hervor, dass sie einer mehr oder minder grösseren, immer höher steigenden Vervollkommnung fähig sind. In der bisherigen Logik setzte man die Vollkommenheit der Begriffe in drei Eigenschaften: Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit. Die Klarheit bezieht sich auf die innere Einheit des Begriffs, die Deutlichkeit auf die Anordnung und gegenseitige Unterordnung der einzelnen Glieder, die Bestimmtheit auf die äussere Umgrenzung des Begriffes. [2]) Die Lehre von der logischen Vollkommenheit der Begriffe deckt sich mit der Theorie der Definition. Die Definition ist ein in Worten ausgedrückter und bestimmter Begriff. [3]) Jede philosophische Definition, die wissenschaftlich sein soll, muss genetisch und charakteristisch sein. Dass die Definition genetisch sei, ist schlechthin Regel und conditio sine qua non; dass sie charakteristisch sei, darin besteht ihre Vollkommenheit. [4])

Das Vermögen der Begriffe überhaupt ist der Verstand. Da aber der Mensch — wie wir sagten — in seinem Denken ein beschränktes Wesen ist, so hat er seine Begriffe nicht durch den reinen Verstand allein, sondern noch dank anderer Vermögen; diese sind

1. die Sinnlichkeit,
2. die Einbildungskraft,
3. das Erinnerungsvermögen.

Die Erinnerung steht in der Mitte von beiden; sie ist weder so arm und beschränkt, wie die sinnliche Anschauung, noch so frei und ungebunden, wie die Einbildungskraft. Diese drei Vermögen bilden den Stoff alles Denkens und Erkennens; die Erinnerung jedoch ist die Hauptquelle, aus der alle Gedanken entspringen; sie ist das Fundament, auf dem das Gebäude der Erkenntnis errichtet wird. Ausser diesen drei Vermögen, welche gleichsam den Stoff der Begriffe liefern, gibt es noch solche, die den Stoff in Form bringen, wie etwa das Vermögen einer willkürlichen Richtung unserer Aufmerksamkeit. Dies ist eine Verbindung des praktischen Vermögens mit dem theoretischen, die Anwendung des Willens auf die Denkkraft, das, was man unter „Vernunft“ versteht. Man könnte die Vernunft als praktischen Verstand definieren. So wie der Verstand das Vermögen der Begriffe, so ist die Vernunft das Vermögen der Gesetze und Zwecke. Jeder Mensch hat Vernunft, aber nicht jeder Mensch hat auch Verstand, denn „der Verstand ist die späte Frucht aller ver-

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 66-76.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 77.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 78.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 80-83.

einten geistigen Kräfte des Menschen, die nur durch eine angestrengte Uebung, eine stets fortschreitende Entwicklung zur höchsten Ausbildung und Vollendung gedeihen kann". [1]) Vernunft ist die erste Bedingung, ohne welche das sinnliche Wesen sich nicht aus der niederen Sphäre des Tieres zur Würde des Menschen erheben kann. Schon der Sprachgebrauch belehrt einen darüber, dass die Vernunft (ratio) weit niedriger steht, als der Verstand (intelligentia). Ein Vermögen, das wir bisher im System geistiger Kräfte noch nicht aufgezählt haben, ist die Urteilskraft. Sie ist eine besondere Aeusserungsart der Vernunft. Das Verhältnis zu ergründen, das zwischen Urteilskraft und Vernunft besteht, ist Sache der Lehre von den Schlüssen. Weil aber die Schlüsse sich auf die Grundsätze stützen, von denen die ersteren vollkommen beherrscht und bestimmt werden, muss der Lehre von den Schlüssen die von den Grundsätzen vorausgehen. —

Ontologie oder die Lehre von den logischen Grundsätzen ist die Wissenschaft von dem Dasein überhaupt, weil die allgemeinen Grundsätze des Denkens anwendbar sind auf alles Dasein überhaupt. ohne Rücksicht auf eine besondere Art oder Modifikation desselben. [2]) Man nimmt gewöhnlich zwei logische Hauptgrundsätze an, den Satz des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. Der erstere lautet, dass ein Gegenstand nicht zugleich sein und auch nicht sein kann. Da dies jedoch ein negativer Grundsatz ist, so setzt er einen positiven voraus, aus dem er abgeleitet wurde. Er wird von manchen Philosophen als ein drittes Prinzip der Logik aufgestellt und ist der Grundsatz der Identität (a = a). Die Richtigkeit des Identitäts- und Widerspruchssatzes in Zweifel zu ziehen, wird sich niemand einfallen lassen; aber was ist dadurch für die Erkenntnis gewonnen? Wenn ich sage a = a oder a ist nicht b, so geben mir beide Sätze offenbar keine neuen Aufschlüsse. „Daher wird es immer ein verkehrtes, fruchtloses Bemühen bleiben, diese Grundsätze mit Erfolg auf alles Denken überhaupt anzuwenden, indem sie zwar absolut gewiss und evident, aber auch vollkommen inhaltsleer, zum Gebrauche für die höhere Spekulation durchaus untüchtig sind." [3]) Die Anwendung des Grundsatzes auf äussere Dinge hat noch seine Schwierigkeiten, besonders wenn man sich auf den Standpunkt des heraklitischen *πάντα ῥεῖ* stellt und ein beharrliches, ruhendes, absolutes Sein leugnet, ein Einwand, der für den Historismus Schlegels bezeichnend ist. Glaubt man an stete Veränderung und ewigen Fluss der Dinge, dann hat der Identitätssatz a = a freilich nicht die durchgreifende Bedeutung für die Philosophie. Dann ist a schon im nächsten Moment ein anderes, modifiziertes a. Auf das Praktische hätte diese

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 85.
[2]) ein von Kant übernommener Gedanke. Vgl. Kant, Prolegomena § 14 ff.
[3]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 88-90.

Veränderung, eben weil sie so unbedeutend ist, keinen Einfluss, allein in theoretischer Hinsicht, wo es nur darauf ankommt zu bestimmen, was ein Gegenstand ist, müsste auf diese mögliche Veränderung die grösste Rücksicht genommen werden. Aber was bedeutet die philosophische Formel a = a, wenn sie nicht besagen wollte, dass a etwas für sich Bestehendes, Absolutes sein soll, nämlich eine Substanz? Und zwar eine unveränderliche, beharrliche Substanz. Wären die Zweifel gegen eine solche beharrliche Substanz wirklich begründet und gäbe es also in diesem Sinne gar kein a, so würde ja zugleich auch die theoretische Giltigkeit der Grundsätze der Identität und des Widerspruchs aufgehoben sein. Der Grundsatz des zureichenden Grundes (nichts ist ohne Ursache) hat auch eine vollkommene praktische Giltigkeit; wir sollen nie ohne zureichenden Grund, d. h. stets vernünftig handeln. Die theoretische Anwendung dieses Grundsatzes erleidet gleichfalls grosse Einschränkung, denn theoretisch ist er nur auf die einzelnen endlichen Dinge anwendbar, nicht aber auf das unendliche Ganze. Gewiss muss alles Ursache und Grund haben, nur das nicht, was selbst von allem übrigen Ursache und Grund ist, was die letzte Ursache oder das höchste Prinzip ist und den Grund seines Daseins in sich selber trägt. Es ist der Ursprung und die Quelle aller übrigen Dinge; es ist die Gottheit. Und widersinnig wäre es nach der Ursache der Gottheit zu fragen, da die Gottheit eben die Ursache von allem ist. Der Grundsatz der Kausalität lässt sich also nicht auf das anwenden, was gerade der Hauptgegenstand der Philosophie ist, nämlich das unendliche, göttliche Wesen.[1])

Die Lehre von den allgemeinen Grundbegriffen oder Grundsätzen aller Begriffsverbindungen führt uns auf eine andere, nämlich auf die Lehre von den Kategorien oder Urbegriffen. Kant und seine Schüler hatten die Lehre von den Kategorien auch die Architektonik des menschlichen Verstandes genannt, d. h. die Wissenschaft von dem Grundrisse zu dem Gebäude des menschlichen Wissens, welcher Grundriss „das Fachwerk des menschlichen Verstandes", des Denkens ist, das in dem System der Kategorien aufgestellt werden soll. Nachdem Schlegel eine eingehende Kritik der aristotelischen und kantischen Kategorientafel gegeben hat[2]), geht er seinerseits dazu über, ein System der allgemeinsten abstrakten Begriffe aufzustellen. Schlegel geht dabei aus von dem aufgestellten Grundsatze der allgemeinen Harmonie und des organischen Zusammenhangs aller Dinge. Ein Gedanke, der, wie wir in der Darstellung von Schlegels Entwicklung sahen, sich ihm einmal aus dem Schillerschen Ideal der ästhetischen Ausbildung der Menschheitspersönlichkeit und

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 91-93.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 97-99.

der Goetheschen Naturphilosophie ergab. Organischer Zusammenhang und Einheit der Organisation kann nur dort stattfinden, wo Form und Stoff ist. Form und Stoff sind also die ersten Kategorien, die Schlegel aufstellt; dazu gesellt sich eine dritte, die des Ideals. Das gemeinsame Ziel, wonach die Wesen einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht die sichtbare, wirkliche Form, sondern im Sinne eines romantischen Platonismus eine unsichtbare Grundform, das Vorbild oder Urbild der einzelnen Formen. Das ist eben der Begriff des Ideals. Diese erste Kategorienklasse: Ideal — Form — Stoff nennt Schlegel die ästhetische. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder andere Kategorien ableiten. Alle Form beruht auf dem Zusammenhang verschiedener Teile; sie enthält also irgend eine Konstruktion. Dieser Begriff der Konstruktion setzt aber notwendigerweise zwei andere Begriffe voraus, nämlich die Teile des Ganzen und den Gegensatz zum Ganzen. Dieser Gegensatz wird durch die Begriffe Positiv und Negativ ausgedrückt, die Grundbegriffe der Arithmetik und Algebra. Die zweite Kategorienklasse, die man die mathematische nennen könnte, enthält also die drei Begriffe: Konstruktion, das Positive oder das Negative. Alle drei sind aus der Form hergeleitet. Aus dem Begriffe des Stoffes lassen sich aber gleichfalls mehrere andere Begriffe ableiten, denn der Stoff teilt sich in Quantität und Qualität. In jedem Wesen unterscheidet man die Eigenschaften und Qualitäten, welche es wirklich besitzt, und die strebenden Kräfte, welche diesen Eigenschaften zu grunde liegen. Werden die strebenden Kräfte eines Wesens in ihrer Entwicklung gehemmt, so wird es freilich nicht in den Besitz aller Eigenschaften kommen, die es bei ungestörter Entwicklung erlangt hätte. Diese strebende Kraft nun heisst Tendenz. Die dritte Klasse der Kategorien, die man die physische nennen könnte, enthält also die drei Begriffe: Quantität — Qualität — Tendenz. „Die aufgestellten drei Klassen der Kategorien enthalten alle wesentlichen Elemente und Rubriken zu einer reellen Definition und Charakteristik, der Gegenstand derselben sei nun welcher er wolle.“ Neben diesen drei Klassen gibt es noch eine vierte, die zwar keine neuen Elemente enthält, aber für die Philosophie höchst wichtig ist, so sehr, dass man sie die philosophische Klasse der Kategorien nennen könnte. Sie enthält die Begriffe des Ichs, den diesem entgegengesetzten Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dinges und den in der Mitte stehenden Begriff des Objekts. Es besteht folgender Zusammenhang dieser Begriffe mit den Kategorien der drei vorigen Klassen: Die Qualitäten, die Formen, die wir an den Gegenständen ausser uns wahrnehmen, müssen irgendwo ein ruhendes Substrat haben, sonst würde ja alles in unseren Anschauungen sich verwirren. Dieses ruhende Substrat nun, das wir den veränderlichen Erscheinungen zu grunde legen, ist

eben der Begriff der Substanz, womit freilich nicht gesagt ist, dass die Substanz etwas Wirkliches sei. Man kann daraus nur folgern, dass es ein Gesetz des menschlichen Bewusstseins gibt, dass es keine Erscheinungen ohne die Voraussetzung einer solchen beharrlichen Substanz gibt. Wir nehmen die Substanz nicht wahr, noch begreifen wir sie; wir setzen sie nur voraus. Was wir wahrnehmen sind nur Aeusserungen der Substanz, ihre Eigenschaften und Erscheinungen, nicht aber sie selbst. Sie selbst bleibt eine Hypothese, eine Fiktion. Die Kategorien der ersten drei Klassen betreffen „die reelle Definition" des Objekts oder der äusseren Erscheinungen. Zu dem Begriff des Objekts gehören aber notwendig noch zwei, nämlich der Begriff der ruhenden, beharrlichen Unterlage der veränderlichen Erscheinungen und der Begriff des Ichs, welches die Erscheinungen auffasst, anschaut, denkt und begreift.

Die Kategorien der ersten drei Klassen — sagten wir — sind insgesamt nichts anderes, als Begriffe für alle möglichen Bestimmungen des Objekts oder der Erscheinung. Das Objekt ist ja aber beschränkt und endlich. Wie können nun die aus dem Unendlichen abgeleiteten Kategorien darauf anwendbar sein? Das Unendliche scheint vom Endlichen durch eine ungeheure Kluft geschieden; woher käme denn da irgend ein Zusammenhang oder ein Uebergang von dem einen zum andern? Auf welchem Wege soll dies schwierige Problem wohl gelöst werden? Schlegel hat eine sehr einfache Lösung gefunden. Man entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen unveränderlichen, beharrlichen Seins und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt jede Schwierigkeit fort, und man wird erkennen, dass nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich ist, sondern dass beide im Grunde ein und dasselbe und nur dem Grade und Masse nach verschieden seien. Ein werdendes Unendliche ist, insofern es seine höchste Vollendung noch nicht erreicht hat, doch auch endlich und ein werdendes Endliche ist, insofern eine ewig bewegliche, wechselnde, variierbare Tätigkeit in ihm wirksam und lebendig ist, trotz der äusseren Beschränkung doch auch unendlich. „Wir haben damit gar nichts Wunderbares und Unbegreifliches behauptet, sondern nur das Resultat der Erfahrung selbst, das bei der Betrachtung der inneren und äusseren Eigenschaften eines organischen Wesens sich aufdrängt, in einer höheren philosophischen Bedeutung aufgefasst. Denn das wird doch leicht ein jeder eingestehen müssen, dass kein Naturforscher die grosse innere Mannigfaltigkeit, auch der kleinsten Pflanzen, auch des kleinsten Tierchens, vollkommen darzustellen vermöge. Wir gehen mit unserer Annahme nun weiter und behaupten, dass alles in dem unendlichen Weltall organisiert und belebt sei, überall die eine unendliche Kraft

und Tätigkeit sich offenbare, dass auch das äusserlich beschränkte Wesen von demselben Prinzip des Lebens durchdrungen werde, und nur in einem mindern oder höhern Grade, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in sich fasse.“ [1]) Nur durch Entfernung des Substanzbegriffes und durch die Annahme eines immer höher steigenden, mannigfaltiger und reicher sich entwickelnden ewigen Fortschreitens und Werdens kann der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem aufgehoben werden. Die wahre Philosophie kann und darf keine beharrliche, unveränderliche Substanz statuieren; sie findet ihre höchste Realität nur in einem ewigen Werden, das unter beständig wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.[2]) Damit war der Gedanke Fichtes vom „Tuen des Tuen“ zum erstenmale zum reinen Historismus weiter gebildet. Alles Dinghafte verschwand. Die Gesetze, an die dieses ewige Werden gebunden ist, werden genetische genannt. Genetische Definitionen sind solche, die nicht bloss sagen, was ein Ding ist, sondern die auch die Anfänge seines Entstehens, seine allmähliche Entwicklung erklären und also das Werden des Gegenstandes und seine Tätigkeit in allen ihren Formen und Gestalten darstellen. Die Gesetze des Werdens gehen aus der Unmöglichkeit einer absoluten Ruhe und Beharrlichkeit hervor und der Notwendigkeit einer ewigen Bewegung und Tätigkeit. Man kann dieses ontologische Gesetz des Werdens auch das Gesetz des ewigen Kreislaufs nennen. Denn es gilt ebensowohl für die himmlischen Körper, wie für die kleinsten organisierten Atome, für die einzelnen Gedanken einzelner Individuen, wie für die Entwicklung ganzer Geschlechter, Nationen und Zeitalter. Das Gesetz des Kreislaufes ist jedoch nicht so aufzufassen, als wenn die Wesen am Ende ihrer Entwicklung wieder auf denselben Punkt zurückkämen, von dem sie ausgingen: das wäre ja gleichbedeutend mit dem ewigen Stillstehen aller Bildung. Unter diesem Kreislauf versteht Schlegel vielmehr ein ewiges Fortschreiten zu immer höherer Bildung und Vollendung. Dies gilt jedoch nur für Wesen, die ein für sich bestehendes, in sich vollendetes Ganze sind. Die Teilwesen aber, denen kein für sich selbst bestehendes, in sich geschlossenes, vollständiges Dasein zugeschrieben werden kann, haben auch keinen Anfang und Ursprung für sich allein. Die Teile entwickeln sich, soweit es die innere Kraft und die äussere Beschränkung nur immer gestatten. Hat aber die Tätigkeit eines Teilwesens die äusserste Grenze erreicht und findet sie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr zur weiteren Entwicklung, so springt sie in ihr Gegenteil über. Daher sehen wir oft bei einer einseitigen Bestrebung eine Kraft oder Tätigkeit ihre Höhe er-

[1]) Philos. Vorles. Bd I, p. 111-112.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 100-115.

reichen und dann plötzlich in ihren Gegensatz übergehen, wie z. B. vom Leben zum Tode oder umgekehrt. Dieses zweite Gesetz ist so allgemein wie das erste. Revolutionen, die einen plötzlichen Umschwung in der physischen und moralischen Welt herbeiführen, Begebenheiten der täglichen Erfahrung, Vorgänge in der Natur, in der Geschichte, in Wissenschaft und Kunst, politische und religiöse Verfassungen, Umwälzungen im Körper wie im Geiste, — sie fallen alle unter dieses Gesetz. Es gibt nun noch zwei genetische Gesetze, die gleichfalls allgemeine Giltigkeit haben: das Gesetz der Anziehung des Gleichartigen und das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen. Hier ist nicht bloss von der physischen Attraktions- und Repulsionskraft die Rede, obwohl auch diese Kräfte in diesen beiden genetischen Gesetzen inbegriffen sind. Die Gesetze selbst sind viel allgemeiner, psychologisch ebenso wichtig wie physikalisch. Wie das Gesetz der Anziehung des Gleichartigen in der physikalischen Welt vorzugsweise die Elemente und die elementarische Tätigkeit betrifft, so geht das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen auf die organische Bildung in der Körperwelt. Ein Wesen ist um so mannigfaltiger, je umfassender es ist, je mehr verschiedene ungleichartige Teile es in sich aufnehmen und vereinigen kann. Das Streben nach Mannigfaltigkeit ist also identisch mit dem Streben jedes Wesens, sich die höchst mögliche Summe von Verschiedenheit anzueignen. Diese Ungleichartigkeit darf keine absolute sein, weil ja sonst keine Vereinigung möglich wäre, sondern es muss in dieser Ungleichartigkeit doch eine gewisse Gleichartigkeit sein, so wie etwa in der Natur die Geschlechter sich entgegengesetzt sind und sich dennoch zu verbinden suchen, freilich nur in derselben Gattung. Auf dieser Verknüpfung des ungleichartigen Verwandten beruht in der Körperwelt: Leben, Erhaltung, Fortpflanzung, Wachstum und Bildung aller organischen Wesen. [1])

Wir kommen nunmehr zum dritten Hauptteil der Logik, zur Syllogistik oder der Lehre von den Urteilen, vorzugsweise aber von den mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen. Der Syllogismus oder die mit Wahl und Absicht künstlich und regelmässig geordnete Gedankenfolge ist dem Menschen freilich nicht natürlich; sie ist vielmehr ein Werk der freien Aufmerksamkeit und Ueberlegung, eine Kunst, die durch Uebung erworben wird, eine Vollkommenheit, zu der man sich heranbilden muss [2]). Dieser künstlichen Gedankenfolge muss deshalb die natürliche, allgemeine vorangehen; es ist dies die Lehre von der Ideenassoziation. Das erste, was wir wahrnehmen, ist, dass die Vorstellungen und Gedanken in Zeit und Raum und durch die äussere Gleichheit und Aehnlichkeit sich in unserem Ge-

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 115-123.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 123—125.

dächtnisse verknüpfen; man nennt dies Ideenassoziation. Die allgemeinen Gesetze, welche die menschliche Denkkraft bei der natürlichen Verbindung der Vorstellungen befolgt, sind nicht so einfach, wie man glaubt. Sie sind sogar sehr komplizierter, zusammengesetzter Art. Die erwähnten Gesetze der Aehnlichkeit, Gleichzeitigkeit und des Zusammenhanges im Raume gründen sich sämtlich auf die besondere Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit und Vernunft. „Sinnlichkeit heisst die an körperliches Dasein und an die Vorstellung der Substanz gefesselte Denkkraft. Vernunft heisst der Verstand, insofern er leidet und der Sinnlichkeit unterworfen ist, und den Begriff der Substanz annimmt.“ Alle jene drei Gesetze der Ideenassoziation beruhen auf dem Begriffe der Substanz, der aus der beharrlichen Trägheit und Beschränktheit der menschlichen Denkkraft sich natürlich entwickelt. Diese Beschränktheit und Trägheit des Menschen begrenzt überall die Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durch jenen gehaltlosen Begriff, der nur dazu dient, dem ermüdeten Anschauungsvermögen Ruhe zu verschaffen, und der, bevor noch die wahre Einheit und Ordnung der Erscheinungen durch den erkennenden Verstand vollendet worden, eine bloss äussere, zufällige Ordnung und Einheit an Stelle der inneren, wesentlichen setzt. Sollte es nun aber nicht noch besondere Gesetze der natürlichen Gedankenfolge auch für andere Vermögen des menschlichen Bewusstseins geben? Man kann das um so weniger bezweifeln, als es überhaupt feststeht, dass die ontologischen und genetischen Gesetze auch für das Bewusstsein gelten müssen. Man muss ferner zugestehen, dass die Einbildungskraft in ihrem freien Gange nicht allein jenen Vorstellungsgesetzen der Sinnlichkeit und Vernunft folgt, sondern dass sie sich weit über die engen Schranken der Zeit und der gemeinen Wirklichkeit in Ideale und in die Unendlichkeit erheben kann. Aber trotz ihres fessellosen, hochstrebenden Fluges ist die Einbildungskraft ja auch an bestimmte Gesetze gebunden, vorzüglich an das des Ueberspringens in das Gegenteil [1]). Nur wo die Summe der geistigen Vermögen im ganzen sehr beschränkt ist, wird auch die Einbildungskraft nur untergeordnet erscheinen [2]).

Die künstliche Anordnung der Vorstellungen nach Absicht und Wahl betrifft nur die Begriffe als solche, nicht die Ideen. Nur das, was auf eine bestimmte Weise getrennt und abgesondert ist, kann auf eine bestimmte Weise wieder verknüpft und verschmolzen werden; in den Ideen aber ist alles Eins. Nun ist aber gemäss der obigen Theorie des Begriffes Anschauung, Begriff und Idee nicht absolut, sondern nur graduell unterschieden. Die Anschauung ist ein

[1]) Man braucht hier keinen Einfluss Hegels anzunehmen. Es ergibt sich für Schlegel dieser Gedanke als Konsequenz seines ästhetischen Historismus.

[2]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 125—133.

verworrener, unbestimmter Begriff und der Begriff löst sich in seiner höchsten Vollendung in der Idee auf. Die Verbindung zwischen Begriff und Anschauung und Begriff und Idee ist das Urteil im strengen Sinne, insofern Urteil unterschieden ist vom Satze. Der Satz hingegen ist eine Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe. Die Verbindung mehrerer Sätze und Urteile heisst ein Schluss, ein Syllogismus[1]). Nach einer Uebersicht der Satzlehre, die zu dem bekannten Schema nichts Neues hinzubringt[2]), behandelt Schlegel den Syllogismus. So wie der Satz drei Teile hat: Subjekt, Prädikat und Kopula, hat auch der Schluss drei Sätze: Vordersatz, Untersatz und Schlusssatz. Die Grundformel aller Schlüsse lässt sich mathematisch folgendermassen ausdrücken:

$$a = b \qquad b = c \qquad \text{ergo } a = c.$$

Die Gewissheit dieses Schlusses ergibt sich aus dem Grundsatz des Widerspruchs oder der Identität, der indes — wie wir sahen — nur praktische Giltigkeit hat: Was von allen Wesen einer Gattung gilt oder nicht gilt, gilt auch oder gilt nicht von jedem einzelnen, das in der Gattung inbegriffen ist. Der Schluss, der aus drei Sätzen besteht, ist ein vollständiger; es gibt nun aber auch unvollständige oder unmittelbare Schlüsse, sofern ein Satz aus dem andern ohne Mittelsatz gefolgert werden kann. Es gibt fünf Arten solcher unvollständiger Schlüsse:

1. der Schluss auf einen gleichbedeutenden Satz. Diese Gattung bezieht sich mehr auf die Variationen des Ausdrucks und hat für die Logik nur insofern praktischen Wert, als der Logiker genau untersuchen muss, ob die gleich sein sollenden Ausdrücke auch wirklich gleiche Bedeutung haben. Eigentlich gehört dieser Schluss aber in die Grammatik und Rhetorik, zur Lehre von den Synonymen.

2. der Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere. (Alle Menschen sind vernünftig, also auch die Neger.) Diese besondere Anwendung des Satzes ist logisch insofern von Nutzen, als die ganze Mannigfaltigkeit von speziellen Sätzen, die in einem einzigen generellen Satz mit umfasst werden, nicht übersehen werden kann.

3. der Schluss von einem direkt widersprechenden Satze auf den andern, gemäss der Regel exclusi tertii, wenn der eine von zwei sich direkt widersprechenden Sätzen wahr ist, so ist der andere falsch. Es ist aber Vorsicht nötig, diese sich widersprechenden Sätze nicht zu verwechseln mit den bloss entgegenstehenden, worauf sich

4. die Art der unmittelbaren Schlüsse bezieht. Die Regel lautet: wenn einer der Sätze wahr ist, so ist der andere falsch,

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 133—135.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 136—140.

aber nicht auch umgekehrt, wenn der eine falsch ist, ist der andere wahr, sondern dann können sie beide falsch sein. (Alle Menschen sind reich — kein Mensch ist reich, sind keine widersprechenden, sondern entgegenstehende Sätze und beide sind falsch.) Bei den entgegenstehenden Sätzen ist nämlich noch die Möglichkeit eines dritten Falles gegeben, der bei sich widersprechenden Sätzen (Cäsar lebt noch oder lebt nicht mehr) ausgeschlossen ist.

5. der Schluss auf die Umkehrung der Sätze. Ein Satz wird umgekehrt, wenn man den Vordersatz zum Hintersatz macht oder umgekehrt. (Kein Geiziger ist zufrieden, folglich ist kein Zufriedener geizig.) Neben diesen unmittelbaren Schlüssen, die ihrer Form nach alle unvollständig sind, gibt es noch zwei andere:

6. Enthymema, der versteckte Vernunftschluss (Man soll das Laster meiden, weil es schändlich ist. Der Satz würde aufgelöst lauten: Man soll alles meiden, was schändlich ist. Das Laster ist schändlich; folglich soll man das Laster meiden) und

7. der Sorites oder Kettenschluss (a = b, b = c, c = d, ergo a = d), welcher drei Prämissen und eine Konklusion enthält und deshalb kein gewöhnlicher Syllogismus ist [1]).

Die Lehre von den unmittelbaren Schlüssen hängt zusammen mit jener von den syllogistischen Figuren:

M. P.	P. M.	M. P.	P. M.
S. M.	S. M.	M. S.	M. S.

weil durch dieselbe Veränderung des Ausdrucks und der Stellung der Sätze, wodurch die unmittelbaren Sätze hervorgebracht werden, auch diese vier syllogistischen Figuren sämtlich auf eine, die erste und einfachste, reduziert werden können [2]), und diese Reduktion ist die Probe auf die Richtigkeit der Schlüsse und der übrigen Figuren [3]). Fehlerhaft sind alle Syllogismen, die gegen die vier angegebenen Grundregeln verstossen. Geschieht es unwillkürlich und nicht in der Absicht, zu täuschen, so sind es Paralogismen; geschieht es in der Absicht, jemand irrezuführen, so sind es Sophismen. Es gibt verschiedene Gattungen falscher Schlüsse:

1. die Petitio principii; wenn das, was erst erwiesen werden soll, in dem Schlusse selbst als erwiesen vorausgesetzt wird.

2. das Argumentum ad hominem. Hier wird die Unrichtigkeit der gegnerischen Behauptungen dadurch gezeigt, dass man

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 140—145.

[2]) Auch hierin zeigt sich, wie überhaupt in der logischen Technik, die Unselbständigkeit Schlegels. Er schliesst sich hier, ohne es direkt einzugestehen, an Kants Beweis von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren an. Dennoch musste ich auch Schlegels logische Technik darstellen, wollte ich nicht eine Lücke im Systeme lassen.

[3]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 145—149.

dem Gegner nachweist, wie seine Behauptungen mit den Grundsätzen, die er selbst anerkannte und voraussetzte, in offenbarem Widerspruch stehen.

3. der Circulus in probando, wenn man eine Hypothese durch eine andere Hypothese beweisen will. Der circulus in probando ist kein fehlerhafter Schluss, sondern eine sehr statthafte Art analogisch zu argumentieren, durch verstärkte Wahrscheinlichkeit sich der Wahrheit selbst zu nähern [1]). Alle bis jetzt aufgestellten Syllogismen beruhen auf dem Grundsatze des Widerspruchs und haben also auf technischem und praktischem Gebiete absolute Gewissheit. Es gibt nun aber Schlüsse, denen die absolute Gewissheit nicht zukommt, sondern nur Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden kann. Der Schluss nach der Wahrscheinlichkeit und Analogie ist aber ebenso wichtig für die Philosophie. Alle höhere Wahrscheinlichkeit oder philosophische Analogie beruht auf der Idee der unendlichen Einheit und unendlichen Fülle, und dem Grundsatze eines allgemeinen organischen Zusammenhanges aller Dinge; auf diese Ideen gründen sich nicht nur alle unsere Urteile über Schönheit und Regelmässigkeit in Kunst und Natur, sondern überhaupt alle höheren philosophischen und religiösen Anschauungen und Erkenntnisse [2]).

Zur Analogie gehört auch die Induktion, diejenige Schlussart, die von einem Prädikate, das den meisten Gliedern und Individuen einer Gattung zukommt, den Schluss zieht, dass es allen wesentlich sein müsse. Zum richtigen philosophischen Gebrauch der Induktion gehört eine vollkommene Einsicht in den Zusammenhang des Prädikats mit einer Gattung und den meisten Gliedern derselben, sonst gerät man in Gefahr, in schwere Irrtümer zu fallen. Hier ein Beispiel einer solchen täuschenden Induktion: Alle Körper, die wir kennen, Erde, Metalle, Wasser, Luft sind schwer. Folglich sind alle Körper schwer. Aber das folgt noch gar nicht; denn darin, dass die genannten Körper schwer sind, liegt kein Grund zu der Behauptung, dass auch Feuer und Licht schwer sei. Auf unvollständigen und falschen Induktionen beruhen die meisten falschen Hypothesen in der Physik wie in der Philosophie [3]).

Ist unser Streben nach Erkenntnis ein gesetzmässiges Fortschreiten, das uns schliesslich an das ersehnte Ziel führt? Sind die Formen und Methoden, deren wir uns bedienen, wahrhaft geeignet, den unendlichen Gegenstand der philosophischen Erkenntnis aufzufassen und darzustellen? Und wie lässt sich ihnen die höchste Ausbildung und Vollendung geben? Das sind Fragen, die wir nur mittels der

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 149—152.

[2]) In diesem Sinne war ja auch für Goethe die Analogie ein belebendes Element der Forschung.

[3]) Ebda. Bd. I, p. 152—156.

kritischen Methode befriedigend beantworten können. Denn von der richtigen Antwort hängt das Gelingen unserer wissenschaftlichen Bemühungen einzig und allein ab. In sehr naher Beziehung zu dieser kritischen Methode der Philosophie steht das Dilemma. Dies ist eine Schlussart, in der gezeigt wird, dass ein gegebener Satz falsch und irrig sei, weil, wäre er wahr, auch dieser oder jener bestimmte Fall wahr sein müsste. Diese Schlussart ist polemisch oder widerlegend; sie kann aber auch kritisch angewandt werden, als Hilfswerkzeug zur Erkennung der Wahrheit. Um die Methode, die das menschliche Denken befolgen muss, richtig zu charakterisieren, muss man das praktische Denken und das philosophische Denken wohl unterscheiden. Beim praktischen Denken handelt es sich nicht darum, die Prinzipien der Wahrheit zu ergründen, sondern diese zu gewissen Zwecken und Absichten anzuwenden. Die Prinzipien werden demnach schon als anerkannt vorausgesetzt; man nennt solche Sätze: Axiome und Postulate. Mit Hilfe dieser Axiome werden Theoreme und Definitionen gebildet. Der wichtigste Teil indes sind im praktischen Denken die Probleme. Es sind dies praktische Sätze, die Aufgaben enthalten, welche gelöst werden sollen. Die Untersuchung einer solchen Aufgabe wird Analyse genannt. Die Probleme also und ihre Analyse sind der bedeutendste Teil der praktischen Methode. Sehr verschieden von dieser ist die Methode des philosophischen (theoretischen) Denkens. Hier handelt es sich lediglich darum, die Prinzipien der Wahrheit zu ergründen und, unbekümmert um alle anderen Zwecke, das innere Wesen der Dinge zu erforschen. Man nennt dieses Verfahren spekulativ und kann es mittels dreier Wege betreten: Abstraktion, Konstruktion und Reflexion.

In der Abstraktion lenken wir unsere Aufmerksamkeit von allen anderen Gegenständen ab und konzentrieren sie nur auf den einzigen, den wir untersuchen wollen.

Durch die Konstruktion suchen wir den inneren organischen Zusammenhang eines Gegenstandes, seine Struktur, seine Grenzen, seine Bestandteile und Eigenschaften mit ihren Formen und Modifikationen, sein Entstehen und die allmähliche, nach ursprünglichen Gesetzen fortschreitende Entwicklung zu verstehen.

In der Reflexion sieht man nicht mehr auf die einzelnen Teile eines Gegenstandes und ihre gegenseitigen Verhältnisse und Verbindungen, sondern allein auf das Ganze, und zwar in seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt[1]).

Wir sehen also, so wenig original seine Logik ist, sein ästhetischer Historismus beherrscht ihn — abgesehen von einigen technischen Problemen — bis in die einzelnen Fasern.

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 156—164.

c) Metaphysik.

Wir haben von der Logik Schlegels bezw. von den drei Hauptstücken, der Psychologie, Ontologie und Syllogistik absichtlich eine breitere Darstellung gegeben, um den Boden gründlich zu kennen, auf dem er seine Metaphysik aufbaut. Bei der nun folgenden Darstellung der Metaphysik selbst, die eine eigentliche Theorie des Bewusstseins darstellt, werden wir kürzer verfahren können, ohne doch unverständlich werden zu müssen. Es wird, da wir nun gewissermassen die philosophischen Prämissen Schlegels kennen, in weiterem genügen, das Gedankengerippe zu geben. Denn Fleisch und Blut, mit dem Schlegel dieses Gerippe umkleidet und erfüllt, ergibt sich zum grössten Teile aus dem Gesagten. Zudem entwickelt er wenig originale Gedanken. In bezug auf Originalität ist vielleicht nur der Aufbau des Systems ein von den bekannten Systemen abweichender. Es ist mehr der architektonische Stil, der uns bei Schlegel interessiert, als das Gebäude selbst und das, was es etwa enthält.

1. Theorie der Anschauung.

Aus der Unsicherheit der natürlichen Vernunfterkenntnis und der Erfahrung ergibt sich die Notwendigkeit, zunächst von der Betrachtung des Ichs auszugehen. Indem wir unsere Betrachtung des Ichs mit der Anschauung beginnen, gehen wir zweifelsohne von der niedrigsten Stufe und Gestalt des Ichs aus[1]). Wir setzen zum Anfange der Philosophie nichts anderes voraus als a a. Diese Voraussetzung trifft zusammen mit der Voraussetzung eines möglichen Gegenstandes für das Ich; das Ich soll diesen Gegenstand in sich aufnehmen, ihn mit sich verbinden. Dies ist es, was nach der Uebereinstimmung aller die Anschauung ausmacht[2]). Damit es nun ein a geben könne, muss das Ich sich des a bewusst werden können. Dies ist nicht möglich, ohne dass es sich selbst ergreifen, sich seiner selbst bewusst werden könne, durch in sich selbst zurückgehende Tätigkeit. Diese Fähigkeit, das Ich des Ichs zu sein, ist aber unendlich. Denn ebenso wie es eine Anschauung der Anschauung gibt, kann es ebensogut — wie schon Spinoza lehrte — eine Anschauung der Anschauung der Anschauung geben u. s. w. bis ins unendliche. Ginge das Ich dieser unbegrenzten Reflexion nach, so würde es nie zu einer Anschauung kommen. Es ist also noch eine dritte Bedingung nötig, damit es ein a geben könne, und diese ist der Wille, d. h. die Fähigkeit seine Tätigkeit schlechthin, wenngleich auch nur negativ zu bestimmen, ihr Grenzen zu setzen, sich selbst

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 3.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 4.

teilweise aufzuheben, der unbestimmbaren Bestimmbarkeit der Reflexion ein Ende zu bereiten. Aus der Voraussetzung irgend eines Gegenstandes folgt also

1. die Ichheit als leidender Behälter gedacht: Sinn;
2. als die Fähigkeit in sich selbst zurückzukehren: Vernunft;
3. als Fähigkeit die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten: Wille.

Sinn, Vernunft und Wille sind die aus dem Bewusstsein der Anschauung notwendig folgenden, zum Mechanismus des Bewusstseins unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften des Ichs. Diese Tätigkeit des Anschauens bewirkt nun, dass der angeschaute Gegenstand ruhig, beharrlich und unbeweglich erscheine, und dies ist auch der Grund, weshalb im gewöhnlichen Leben die Gegenstände Dinge zu sein scheinen. Die eigentliche Erkenntnis geht doch aber auf das innere Wesen des Dinges, das man in seinem lebendigen Wesen auffassen und festhalten soll. Nun gesteht aber jeder zu, dass die Anschauung uns nur eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung vermittelt, nie aber das eigentliche innere Wesen des Dinges. Es haben deshalb auch sehr viele an der Existenz der Dinge gezweifelt. Dieser Zweifel ist auch weit berechtigter, als der an dem Ich selbst. Dazu kommt, dass das Ich durch den Willen wohl von dem a abstrahieren kann, aber nicht von sich selbst. Der erste Schritt in der Philosophie ist deshalb der Zweifel an dem Ding und die Wahrscheinlichkeit des Ichs[1]). Die Anschauung vermehrt unser Wissen durchaus nicht; sie steigert nur unsere Unwissenheit. Die Gegenstände verschwinden und gehen verloren; das, zu dem wir aber immer wieder behufs des Bewusstseins zurückkehren müssen, das Ich bleibt beständig. Ohne Selbstbewusstsein findet kein Bewusstsein statt und ohne Bewusstsein kann gar nichts, selbst nicht einmal ein Zweifel stattfinden[2]). Die Existenz des Ichs ist jedem, der sie leugnen wollte, eben dadurch zu beweisen — meint Schlegel mit Cartesius —, dass man ihm zeigt, wie er durch das Leugnen selbst sein Ich anerkennt. Der erste und ursprünglichste Glaube ist daher der Glaube an uns selbst[3]). Wir können uns nicht anschauen, weil das Ich dabei immer verschwindet, dagegen können wir uns denken. Wir erscheinen uns dann unendlich, und sind erstaunt darüber, da wir uns doch im gewöhnlichen Leben so durchaus endlich fühlen. Der Glaube an unsere Kraft ist es, der

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 6–9.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 11.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 12—13.

unser Ich ins Unendliche verstärken kann, und dies ist auch nötig, um das Rätsel unseres Ichs zu lösen. Der Glaube an uns selbst (Selbstbewusstsein) und der Zweifel an dem Ding sind die beiden ersten Grundfäden der Philosophie[1]). Das Selbstbewusstsein nennen wir zukünftig immer Empfindung, als ein in sich finden, weil das Ich eigentlich nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden kann. Durch die Empfindung also gesellt sich zu dem Zweifel an dem Ding und der Wahrscheinlichkeit des Ichs noch ein drittes hinzu: die Gewissheit eines Unbegreiflichen. Unser ganzes Selbst, alle Dinge: Welt, Gestirne, Gottheit erscheinen uns unendlich. Auch ist der Gedanke des Unendlichen doch in uns. Wir erhalten ihn nicht von aussen her. Um nun diese Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühle der Beschränktheit im Leben zu verbinden, muss man den Begriff des Werdens zu Hilfe nehmen. Gibt es kein Sein, sondern nur ein Werden, so ist das Endliche, wenn auch extensiv begrenzt, doch intensiv durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich[2]). Es will uns nicht einleuchten, dass wir, die wir uns so beschränkt fühlen, unendlich sein sollen, und doch müssen wir uns zugleich gestehen, dass das Ich „als der Behälter von allem“ nur unendlich sein kann. Wenn wir nicht leugnen können, dass alles in uns ist, lässt sich das Gefühl der Beschränktheit, das uns stets begleitet, nicht anders erklären, als durch die Annahme, dass wir nur ein Stück von uns selbst sind. Dies führt direkt zu dem Glauben an ein Du, an ein Gegen-Ich, und damit ist denn notwendig der Glaube an ein Ur-Ich verbunden[3]). Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie begründet. „Unser Ich, philosophisch betrachtet, enthält also eine Beziehung auf ein Ur-Ich, und ein Gegen-Ich; es ist zugleich ein Du, Er, Wir“[4]). Ein Nicht-Ich ausser dem Ich ist dann ganz undenkbar. Hieraus folgt, wie die Aussendinge in der Philosophie anzusehen sind. Sie sind nicht Nicht-Ich ausser dem Ich, nicht bloss ein toter, leerer, sinnlicher Widerschein des Ichs, der dies auf eine unbegreifliche Art beschränkt, sondern ein lebendiges Gegen-Ich, ein Du. Die Welt ist ein unendliches Ich im Werden, gleichsam eine werdende Gottheit. Der Begriff der Welt als einer werdenden Gottheit ist das Hauptresultat, das wir auf dem Wege der Anschauung gefunden haben, die Idee des Werdens, die eigentliche Achse des Idealismus, um die sich alles dreht und auf der alles beruht[5]).

Es fragt sich nun, was aus der Anschauung noch weiter für die

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 15.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 16.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 19.
[4]) Ebda. Bd. II, p. 20.
[5]) Ebda. Bd. II, p. 22.

Charakteristik des Bewusstseins folgt. Wir haben ja gesagt, dass im blossen Anschauen eines Gegenstandes das Ich sich in dem Gegenstande verliert; im Denken verliert es den Gegenstand. Soll nun beides vereinigt werden, so ist ein neues Mittelglied erforderlich: das Bild[1]). Das Bild ist nur der Abdruck des Gegenstandes, aber es ist innerlich hervorgebracht und ein Werk der Freiheit. Das Bild ist nur ein schwacher Gegensatz gegen die Uebermacht des sinnlichen Eindrucks. Um diesen schwachen Gegensatz zu verstärken, bleibt kein anderes Mittel übrig, als die Gemeinsamkeit, welche erreicht wird durch das Wort und die Sprache. Das Bild ist ja nur ein Produkt des Ichs, ein erster Schritt zur Freiheit; das Wort aber ist die Bestätigung der im Bilde gewonnenen Freiheit. Hiermit wäre also die Sprachfähigkeit abgeleitet[2]). Eine andere notwendige Bedingung der bis jetzt aufgestellten Fähigkeiten des Bewusstseins sind die Sinne[3]). Anschauung, Sinn überhaupt ist nur das allgemeine Vermögen. Das einzige, was in der Philosophie von den Sinnen in Betracht kommt, ist die Konstruktion der Sinne. Das Gehör ist der Sinn für das Bewegliche, nicht für das Beharrliche (Stoff), nicht für das Sein, sondern für das Werden der Gegenstände. Es ist der edelste Sinn. Mit dem Gesicht und Gefühl nehmen wir unmittelbar nur das Beharrliche wahr, nach den Eigenschaften und Merkmalen, die ihm zu inhärieren scheinen. Das Gefühl ist ein unmittelbarer Sinn; es hat nur durch unmittelbare Verbindung statt, indem die Gegenstände quasi eine chemische Verbindung mit uns eingehen. Das Gesicht hingegen ist kein unmittelbarer Sinn; es ist „ein Sinn in die Ferne". Alles, was wir sehen, ist ausser uns und scheint sich von uns zu entfernen. Die anderen Sinne, Geruch und Geschmack, sind für das vernünftige Bewusstsein und seine Entwicklung gar nicht von nöten; sie sind weiter nichts, als Modifikationen des Gefühlssinnes. Das Gefühl ist schlechthin notwendig. Mit ihm hört das Selbstbewusstsein auf, denn es ist die Bedingung des Selbstbewusstseins in unserem Körper; das Gefühl des Körpers als des unserigen. Die gänzliche Beraubung dessen ist der Tod[4]).

2. Theorie der Erinnerung und des Verstandes.

Der Begriff des Ichs, als eines Teiles unser selbst, ist es, der den Uebergang zur Theorie der Erinnerung macht; er führt unmittelbar von der Anschauung zur Erinnerung. Das in sich Zurückziehen setzt notwendig ein aus sich Herausgehen, das Finden ein Verlieren

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 28.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 29.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 30—32; ferner Bd. I, p. 56 und Werke 1846. Bd. XII, p. 32—33.
[4]) Vgl. noch Werke 1846. Bd. XV, p. 166—174.

voraus. Dieses Wiederfinden eines Verlorenen ist es eben, was man Erinnerung nennt. Die weitere Betrachtung des Denkens führt uns neben der Erinnerung auch zum Verstande. Wir fanden, dass die in sich selbst zurückgehende Tätigkeit bei dem Bewusstsein der gemeinen Anschauung, in dem groben Mechanismus des Bewusstseins die Vernunft ein leidendes Denken, ein Denken nach dem Begriff und den Gesetzen des Dinges, also nur eine Art von Denken sei. Es gibt nun noch eine andere Art, ein freies Denken, den Verstand[1]). Ist alles ausser uns kein blosses Nicht-Ich, sondern ein lebendiges, gegenwirkendes Du, so kann jeder Gegenstand nur die Hülle eines Geistes sein. Jeder muss einen inneren Sinn haben, der überall wahrgenommen werden muss. Der Sinn leuchtet unmittelbar ein, das Du spricht im selben Augenblicke, wo das Wesen in seinem Ganzen vom Ich verstanden wird; es spricht es an und offenbart ihm das Wesen seines Daseins[2]). Sofern wir das Wahrnehmen und Ergreifen des Ichs des Gegenstandes, die „Vermählung des wahrnehmenden Ichs und des wahrgenommenen Geistes“ Liebe nennen, können wir den Satz aufstellen: ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe. Erinnerung, Verstand und Liebe sind die drei höchsten Fähigkeiten der abgeleiteten Ichheit[3]). Die Möglichkeit der Erinnerung ergibt sich aus der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen durch den Begriff des Werdens. Dadurch wird der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem gänzlich aufgehoben, indem er eine Gradation vom einen zum andern begründet, und so macht er nicht allein die Erinnerung, sondern auch die Empfänglichkeit für Offenbarung möglich[4]). Die Erinnerung allein kann uns indes nicht näher zum Ziele der Wissenschaft führen. In Beziehung auf das Wissen müssen wir notwendig das freie, tätige Denken, den Verstand zu Hilfe nehmen. Aber auch unter der Leitung des Verstandes ist die Erinnerung nicht allein Quelle der höheren Erkenntnis, es gehört noch die Liebe dazu, überhaupt das Gefühl. Gefühl und Erinnerung sind die einzigen Quellen der Erkenntnis, indem sie den ganzen Umkreis der Erkenntnis der Ichheit umfassen. Das Gefühl als unmittelbare Wahrnehmung eines anderen Ichs in der gegenwärtigen Welt; die Erinnerung als ein Wiedererwachen und und Wiederfinden des vollständigen Ichs in dem gegenwärtigen, abgeleiteten. Das Gefühl erschöpft den ganzen Umfang der ursprünglichen, ungeteilten Ichheit; die Erinnerung den ganzen Umfang der ursprünglichen, vollständigen Ichheit, sie umfassen alles, was gewusst werden kann: sie umfassen die Welt und führen auf die

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 34.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 36.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 37.
[4]) Ebda. Bd. II, p. 40.

Gottheit[1]). Wir zeigten, dass das Gefühl als die unmittelbare Wahrnehmung des inneren Geistes die wahre Erkenntnis ist; diese beruht aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube[2]). Dies ist gleichsam der dreieinige Grund der Erkenntnis. Die geistige Anschauung hat im Sinn keinen anderen Gegenstand als das Schöne.

Gehen wir nun von dem Verhältnisse der Anschauung und des Gefühls über zu der Betrachtung des Verhältnisses der Vernunft und des Verstandes[3]). Gibt es in unserem Bewusstsein wirklich ein Denken, das wir als ein freies, dem leidenden Denken der Vernunft gegenüber stellen können? Ein solches Vermögen ist die Einbildungskraft; insofern Einbildungen innere Vorstellungen sind, Vorstellungen aber sich nicht nach den Dingen richten, ist sie ein freies Denken. Die Vernunft vermeidet alles Bildliche und strebt nach dem Abstrakten, während die Einbildungskraft gerade umgekehrt nach dem Bildlichen strebt und das Abstrakte vermeidet. Ganz frei ist die Einbildungskraft eigentlich nur, insofern sie an und für sich rein als Tätigkeit betrachtet wird. Der eigentliche Zweck der Einbildungskraft ist das innere, freie, willkürliche Denken und Dichten. Die Einbildungskraft an und für sich ist in solchem Grade frei, dass sie weder nach Zwecken noch nach Gesetzen zu fragen braucht; sie ist unbegrenzt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fliessen in ihr zusammen[4]). Nun leuchtet aber ein, dass der Verstand, d. h. ein Denken, das zum Wissen und zur Wahrheit führen soll, dies nicht ohne Zweck und Gesetz und eine gewisse Gebundenheit tun kann, wenngleich Freiheit dabei überwiegen muss. Schon früher, wo von der Freiheit als von dem eigentlichen Wesen der Ichheit die Rede war, setzten wir sie in Beweglichkeit, Tätigkeit und Unbeschränktheit. Die Freiheit in Beziehung auf die Welt ist ein Vermögen, sich selbst beliebig auszudehnen und zusammenzuziehen. Die Einbildungskraft ist nun selbst dieses Vermögen des Ausdehnens und Zusammenziehens. Die Phantasie kann einen Gedanken in eine unendliche Welt ausdehnen und eine unendliche Mannigfaltigkeit in einem Begriff zusammenfassen. Hiermit haben wir nun im wesentlichen schon den Punkt bestimmt, wo Einbildungskraft und Verstand sich berühren[5]). Betrachten wir die Einbildungskraft ohne Rücksicht, welche Richtung sie nimmt, so ist sie die Grundquelle der Dichtungskraft sowohl, wie des Verstandes. Der Verstand beruht also auf der Einbildungskraft, ist aber ein von ihr verschiedenes Denken, ein Denken nach

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 42—43.

[2]) Ebda. Bd. II, p. 45. Vgl. p. 457 ebda.; ferner Werke Bd. XV, p. 145 bis 165, p. 174—180, p. 201—202.

[3]) Ebda. Bd II, p. 45. Ferner Werke Bd. XII, p. 60.

[4]) Ebda. Bd. II, p. 49.

[5]) Ebda. Bd. II, p. 50 und Werke 1846. Bd. IX, p. 275—277 und Bd. XII, p. 248—258.

Begriffen. Die Einbildungskraft rein an und für sich ist ein einsames Denken, treibt ihr Wesen lediglich in sich, ohne alle andere Rücksicht. Kurz der Verstand ist ein freies Denken, nicht gebunden und leidend, wie das der Vernunft, doch auch nicht so frei, wie das der Einbildungskraft. Er ist begrenzt:

1. durch die bestimmte eine Richtung,
2. durch die Form, den Gliederbau, die Konstruktion,
3. durch das Gesetz der Liebe, in Rücksicht der Gemeinschaft,

wie denn auch die Einbildungskraft in der Richtung, in welcher sie frei zu sein scheint (im Dichten nämlich, wo sie sich nach aussen ergiesst und eine neue Welt zu gestalten sucht) ebenfalls an Gesetze gebunden ist[1]). Das Dichten erschafft gewissermassen seinen Stoff selbst und ist eine spielende Tätigkeit. Alle Tätigkeiten der Einbildungskraft, das geistige Anschauen, Wissen und Dichten sind nur Arten des Denkens. Das Darstellen ist ein sichtbar gewordenes Denken, ist Ursache und Wirkung des Denkens, Anfang und Ende desselben. Das Wissen ist eine zusammengesetzte Tätigkeit; es bezeichnet den Uebergang vom Anschauen zum Darstellen. Dasjenige, was den Kreislauf des Denkens veranlasst, was das Ich bewegt in sich zurückzugehen, muss ein unbestimmtes allgemeines Streben sein; denn nur eine Tätigkeit, die zwecklos, aber doch Tätigkeit ist, die zwar unbeschränkt und unendlich und doch der Form nach bestimmt sein könnte, kann die erste und höchste Tätigkeit im Bewusstsein sein. Ein solches unbestimmtes Streben aber ist der reine Wille. Im gewöhnlichen Leben beweist schon die Willkür, dass es ein Wollen gibt. Die Liebe zeigt unstreitig ein Verlangen, Sehnen, Wollen, wobei weder auf Gesetze noch Zwecke Rücksicht genommen wird; aber sie ist frei von jener Beschränktheit, die sich als ein sich Wegsetzen über die Gesetze äussert. Den Anfang des Bewusstseins setzen wir also in die Liebe[2]). Aber die Liebe ist nicht allein der Anfang des Bewusstseins; sie ist auch der Anfang der Welt. Ist sie dies aber, so ist sie auch das Ende und das Höchste, das Ideal und das Maximum des Bewusstseins. In der Liebe vereinigt sich alles. Sie ist als Trieb und Grundgefühl das umfassendste aller Gefühle und Triebe, sowohl der Sehnsucht, als der untersten tierischen Gefühle; sie ist Anfang und Auflösung.

Gehen wir nun an eine nähere Betrachtung der Erinnerung. Jene älteste, einfachste Ansicht, dass in dem endlichen Ich Funken erwachen einer ehemaligen Vereinigung mit dem unendlichen göttlichen Ich, gleich wie die Erinnerung an eine dunkle Vergangenheit, der man sich nur halb und halb entsinnt, verdient durchaus den Vor-

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II. p. 54.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 65—66. Werke Bd. XII, p. 127.

zug vor anderen Auffassungen, nur muss man genau bestimmen, welche Ideen der Erinnerung angehören und welche nicht[1]). Man kann im allgemeinen freilich alles, was über den Horizont des endlichen Ichs hinausgeht und aus ihm nicht zu erklären ist, als aus der Erinnerung an die ehemalige Göttlichkeit stammend ansehen. Allein der Form nach ist hier doch ein Unterschied. Achten wir auf die schlechthin allgemeinsten Gedanken im menschlichen Bewusstsein, auf den Begriff der Einheit und der Fülle, so ergibt sich, dass der Begriff der unendlichen Fülle ein einziger Blick ist und nicht eigentlich aus der Erinnerung hergeleitet werden kann. Dieser Begriff kommt vielmehr nur durch das ahnende, weissagende Gefühl in das menschliche Bewusstsein. Die Weissagung selbst ist ein schöpferischer Akt. — Der Begriff der Einheit kann hingegen nur aus der Erinnerung hergeleitet werden; aus der Anschauung ist er ebensowenig zu erklären als aus der Vernunft. Die erste, höchste, ursprüngliche Einheit ist die Unendliche, in der das Unendliche und die Einheit ursprünglich und tatsächlich ein und dasselbe sind; daher man auch sagen könnte, der Begriff des Unendlichen müsste aus der Erinnerung hergeleitet werden. Allein da es eine doppelte Unendlichkeit gibt: eine unendliche Fülle und eine unendliche Einheit, so gehört sie auch zweien Vermögen an. Der Begriff der unendlichen Einheit ist aber nicht nur als Gedanke aufzufassen; er ist Gedanke und Gefühl zugleich. Alle Gefühle fliessen freilich in der Liebe zusammen; aber von der Liebe kann man eben auch sagen, dass sie die Ahnung der unendlichen Fülle sowohl, als auch die Erinnerung an die unendliche Einheit sei. Die einfachsten und wahrhaftesten Gefühle sind Freude und Schmerz; alle anderen Gefühlswerte, wie Unzufriedenheit, Sehnsucht u. s. w. sind Mittelstufen. Man unterscheidet sinnliche und geistige Gefühle: die geistigen Gefühle sind wahrhaft, edel und einfach, die sinnlichen herb, unruhig und inhaltsleer[2]).

3. Theorie des menschlichen Bewusstseins[3]).

Bisher gingen wir aus vom Bewusstsein überhaupt. Wir fanden zuerst ein gemeines, niedriges, weder in Rücksicht auf das Ideal des Bewusstseins, noch in Rücksicht auf die Entstehung des Bewusstseins, noch auch in Rücksicht auf Erkenntnis nur irgend befriedigendes Bewusstsein. Dann erhoben wir uns zu einem höheren, in diesem Punkte genügenden Bewusstsein, wiewohl auch dies doch immer hinweist auf das höchste Bewusstsein der Natur. Dieses Höchste haben wir offenbar da zu suchen, wo sich die grösste und nächste Beziehung

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 74—75.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 85—87.
[3]) Werke Bd. XII, p. 23—28, 31—32, 108—116 und Bd. XV, p. 109—134.

auf das Unendliche, auf das göttliche Bewusstsein zeigt. Dies kann weder ein Gedanke noch ein Begriff sein; beide sind zu beschränkt, können nie das Höchste sein, weil ihnen immer Gefühle zu grunde liegen. Ein solches Verhältnis bestimmendes Gefühl aber zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist das Gewissen. Es ist das Vermögen, worin alle Verhältnisse des menschlichen zum göttlichen Bewusstsein vorkommen[1]). Es ist Vermittlerin und Schlussstein alles Bewusstseins. Aber es nicht allein das Zentrum alles Wissens und die Grundlage aller Gewissheit, sondern es steht auch noch in einer grossen Beziehung zur Liebe; nicht als ob die Liebe zuerst und notwendig in dieser Gestalt erschiene; es ist die Bedingung und das Kriterium der Liebe im Menschen[2]). Fragen wir ferner nach der eigentümlichen spezifischen Form des menschlichen Bewusstseins, so finden wir, dass es das Fragmentarische ist. Diejenige Tätigkeit, wodurch das Bewusstsein sich am meisten als Bruchstück kund gibt, ist der Witz; sein Wesen besteht eben in der Abgerissenheit und entspringt aus der Abgerissenheit des Bewusstseins. Nun könnte man fragen: gibt es etwa auch eine eigene Form des Bewusstseins, die sich auf die Schranken unseres Bewusstseins bezieht? Gibt es, ebenso wie durch den Witz das höhere Bewusstsein in das niedere gleichsam heruntersinkt, auch einen Zustand, der uns aus dem niederen Bewusstsein über die Schranken hinaus in das hohe, freie, unendliche hinaufhebt? Gewiss, und dieser Zustand heisst: Begeisterung[3]). Für die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins ist die Begeisterung offenbar das Wichtigste. Sie ist als eine Leidenschaft den menschlichen Bedingungen viel angemessener, und wenn sie nur wahre Begeisterung ist, nämlich Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen, doch auch das, worauf es im Grunde ankommt. So wie das Gewissen die Grundlage, der Witz die eigentümliche Form, so ist die Begeisterung der Anfang des höheren Bewusstseins im Menschen; sie reisst uns zuerst aus den Schranken des Niederen heraus und eröffnet uns die Aussicht in die höhere, göttliche Welt. Andere Zustände im menschlichen Bewusstsein, die durch ihre Form manchen Funktionen des höheren Bewusstseins entsprechen, sind das Entzücken, der Traum[4]) und der exzentrische Zustand (Wahnsinn). Nie sonst ist die Einbildungskraft so spielend und ungebunden wie im Traum, da man doch nie so ganz von allem Zwecke, von allem Gesetze der Vernunft und des Verstandes abstrahieren kann; und der Wahnsinn, die Raserei, „ist ein Bewusstsein, das gänzlich über seine Schranken hinausgeht", wo wirklich ein fremder Geist oder Dämon in den

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 87—88 und p. 487; ferner Werke 1846, Bd. XII, p. 59—60.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 89.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 91—92 und Werke Bd. XII, p. 39—41.
[4]) Ebda. Bd. II, p. 93. Werke Bd. XII, p. 30.

Menschen gefahren und ihn zu beherrschen scheint. — Die Betrachtung des Gewissens führt uns zur Betrachtung des Begriffs des Guten, insofern, als das Gewissen das Vermögen ist, das Gute zu fühlen, mit einem Wort: das sittliche Gefühl. Ein anderes Gefühl, das aus dem Gewissen abzuleiten ist und das sich auf das Gute bezöge, ist die Demut[1]). Das Schöne, Wahre und Gute sind nur relative Begriffe, indem sie sich, wie dies auf ein freihandelndes Wesen sich bezieht, so auf ein erkennendes und anschauendes Wesen beziehen; abgesehen von diesen Beziehungen, beruhen sie alle auf den Begriffen der Vollkommenheit.

Der Witz ist nicht allein die eigentümliche Form des anschauenden Geistes, sondern in seiner höchsten Bedeutung auch das höchste Prinzip des Wissens[2]), „dasjenige, was die durch Divination erfundene Fülle durch Kombination in wissenschaftliche Form bringt, und so den engen Kreis des mit Gewissheit Gewussten zu grossem Reichtum und Mannigfaltigkeit erweitert". In Rücksicht auf das Vermögen der Prüfung gehört auch der Scharfsinn in das Verstandesgebiet. Tiefsinn bezeichnet den Grad der Entwicklung des Begriffs des Vollkommenen des Ichs der Welt, der Scharfsinn die Anwendung dieses Begriffs.

4. Theorie der Natur.

Die Geschichte der Weltentstehung und die ersten Schritte und Anfänge der Natur gehören, so lange es noch Philosophie als für sich gesonderte Wissenschaft gibt, dieser allein an.

Die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Ichs zu dem Welt-Ich könnte man allgemein auch ausdrücken als Frage nach dem Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen, ein Problem, das nach Schiller-Goethes ästhetisch-philosophischen Betrachtungen im Vordergrund des Interesses stand[3]). Die beiden Punkte, von denen die Konstruktion des Welt-Ichs ausgehen muss, sind die Begriffe der unendlichen Einheit und der Sehnsucht. Die unendliche Einheit ist die erste Stufe, auf der das Welt-Ich erscheint. Dieses Bewusstsein der unendlichen Einheit ist nun in dem ursprünglichen Welt-Ich mit dem Bewusstsein der Abwesenheit der unendlichen Fülle notwendig verbunden. Das Welt-Ich kann sich dieser Einheit nicht bewusst sein, ohne eine unendliche Sehnsucht zu fühlen, diese ursprüngliche Leere durch Mannigfaltigkeit und Fülle zu bereichern. In dieser ersten Form ist die Tätigkeit des Welt-Ichs ein stilles, friedliches Sehnen, ein allmähliches, leises Bewegen und Entwickeln. Die

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 98.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 104.
[3]) Vgl. H. v. Stein a. a. O.

Sehnsucht des ursprünglichen Welt-Ichs ist also identisch mit einer Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen; eine unbestimmte unendliche Ausdehnung, wie wir die Tätigkeit der Sehnsucht charakterisieren, ist aber der Raum. Der Raum ist also ein Produkt der Sehnsucht; er ist die Sehnsucht selbst, indem diese ohne Ausdehnung und ohne das unendliche Streben, sich nach allen Seiten hin auszudehnen, gar nicht gedacht werden kann[1]). Der Raum ist demnach die erste Form der Existenz des Welt-Ichs, der erste Schritt in der Geschichte des Unendlichen. Aber der Raum, den die Sehnsucht sich erschafft, ist zunächst noch ein leerer Raum. Und je grösser die Ausdehnung, desto grösser die Leere. Was der Tätigkeit der Sehnsucht den ersten Anlass gab, war das Gefühl der inneren Leere und die Ahnung der unendlichen Fülle. Je mehr nun durch das Wachsen des leeren Raumes das Gefühl der Leere oder der Abwesenheit der unendlichen Fülle vermehrt wird, desto mehr muss ja die Sehnsucht selbst wachsen. Sie wächst mit der Ausdehnung und bringt uns so an das erste Ziel. Für diese bestimmte Form der Tätigkeit des Welt-Ichs ist dies die Vollendung des Raumes. Das höchste und letzte Ziel der Sehnsucht ist die unendliche Fülle, die Erfüllung des Raumes.

Das erste Regen der Sehnsucht war still und friedlich; aber als die Sehnsucht wuchs und stärker wurde, verwandelte sie sich auch. In ihrer Entwicklung wurde sie tätiger und heftiger. Eine Sehnsucht, die auf ein bestimmtes Ziel tendiert, heisst Streben, und ein tätiges, heftiges Streben nennt man Begierde. Heftiges, unruhiges Begehren ist aber der stillen, leisen Sehnsucht direkt entgegengesetzt. Es steht also auf der Stufe des Widerstreits. Die unruhige, heftige, in sich selbst trennende und zerstörende Begierde als räumliche Tätigkeit und Kraft gedacht, nennen wir nun Feuer[2]). Dies ist das teilende und zerstörende Prinzip, das im Raume tätig ist, ohne Körperlichkeit oder Starrheit zu haben. Das heftige Streben der Begierde muss endlich seinen Kulminationspunkt erreichen. Da sie aber nicht aufhören und nicht vernichtet werden kann, muss sie wieder in ihren Anfang zurück[3]). Dies ist die erste Reflexion des Welt-Ichs. Es hatte seinen Ursprung vergessen; es findet ihn aber wieder. Dieses Wiederfinden ist die Erinnerung. Sie muss aber mit Schmerz und Reue verbunden sein, über den teilweisen Verlust der ursprünglichen Einheit. Auf dieser Stufe der Erinnerung entsteht die Zeit, als Zurückgehen in den Anfang. — Ebenso wie nun die Tätigkeit der Begierde eine trennende, zerstörende war, muss auch die Tätigkeit,

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 109—119 u. 136—138.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 141.
[3]) Auch dies ist ein ihm durch Schelling übermittelter Hegelscher Gedanke.

die mit der Erinnerung beginnt, eine beruhigende, auflösende sein. Dasjenige aber unter den Elementen, welches das Prinzip der Auflösung, Beruhigung, Vermischung und Neutralisation ist, ist das Wasser[1]). Wasser und Feuer bilden zusammen in ihrer wechselseitigen Einwirkung „die höhere Luft". Das, was wir Licht nennen, ist nur die Erscheinung jener himmlischen Luft, die durch das Medium der Sonne zu uns gelangt. — Wir sagten, das Feuer strebe die ursprüngliche Einheit zu vernichten, das Wasser sie wieder herzustellen. Wasser und Feuer, die doch in ein und derselben Sphäre, aber doch entgegengesetzte Kräfte sind, müssen also miteinander kämpfen. Dieser Kampf ist ein Ringen, ein gleichförmiges Wechselwirken in- und aufeinander. Dieses Ringen darf jedoch nicht ewig fortgesetzt werden, sondern es muss, wenn das höchste Ziel des Welt-Ichs erreicht werden soll, sich aus ihm etwas anderes gestalten und entwickeln. Nun darf man nicht vergessen, dass Feuer und Wasser gleich starke Elemente sind; dieser beständige Kampf zwischen beiden unendlichen Kräften kann nun nicht dadurch entschieden werden, dass eine Kraft völlig besiegt werde; es findet vielmehr zwischen beiden Elementen ein freies, spielendes Ringen statt. Dieses „durch den Einfluss des höheren Prinzips geläuterte und zur Freiheit erhobene spielende Ringen ist das himmlische Licht". Da, wo die Elemente diesen Kampf nicht als spielende Tätigkeit äussern, sondern ihn ernst zu Ende kämpfen, entsteht die Vernichtung. Vernichtung ist ein negativer Begriff, den man nur durch den Gegensatz erfassen kann. Das, was dem freien und tätigen Ich entgegengesetzt ist, die Starrheit, Beharrlichkeit, grobe Körperlichkeit: es ist das Element, was die Form der festen Körper der Erde und der Gestirne konstituiert; es ist die Erde, oder in Rücksicht der Starrheit, die ihr Wesen ist, der Stein[2]). Der Stein ist ja nichts anderes als erloschenes Feuer und verhärtetes Wasser. So haben wir also aus Feuer und Wasser die Entstehung des himmlischen Lichtes sowohl, als auch die der Erde verfolgt. Indes, wir haben die Elemente bisher bloss als räumliche Tätigkeit und Kräfte betrachtet, sehen wir nun auch die Form des Bewusstseins mit der elementarischen Form verbunden, so wird uns dies auf die eigentliche Entstehung und das Wesen des irdischen Elements führen.

Das Licht steht in innigster Beziehung zum Bewusstsein; es ist durchdrungene Herrschaft der Grundidee der unendlichen Fülle, wiederhergestellte Einheit, triumphierende Liebe. Das Licht ist nicht bloss Sehnsucht und Ahnung, sondern Hoffnung der unendlichen Fülle, Trieb und Kraft der Gestaltung und Bildung. Das Licht ist das geistigste aller Elemente, ist Geist überhaupt, ordnender Geist, bildender

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 144.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 145—146.

Verstand[1]). Im Stein ist auch Bewusstsein und Geist, aber tief darin verschlossen, und wegen der Ungünstigkeit der äusseren Form kann der gebundene Geist nur nach langem Kampfe wieder hervorbrechen. Dasjenige Gefühl, das auch für das Bewusstsein die Form von Starrheit mit sich führt, ist der Schrecken. Der Schrecken ist gleichsam ein Erstarren des Geistes. In diesem Gefühle des Schreckens, dem Erstarren des Geistes ist nun das Entstehen des irdischen Elements zu suchen[2]). Schrecken ist der Geist der Erstarrung; Erstarrung ist räumlicher Schrecken.

Wenn das Feuer, als eigentliches Prinzip der Trennung, sich wieder mit dem Wasser zu vereinigen sich sträubt und in sich selbst zurückzieht, so entsteht das zerstörende oder böse Prinzip.

Das Welt-Ich kann demnach geteilt werden in

1. die Welt des Lichtes, der Liebe, der Seligkeit,
2. die irdische Welt, Welt der Gegenwart und Starrheit,
3. die Welt des bösen Prinzips, der selbstsüchtigen Willkür, das Reich der Finsternis, des Hasses[3]).

Der Geist — sagten wir — ist im irdischen Elemente durch die grobe Körperlichkeit tief verhüllt. Der Geist, der ein Geist der Tätigkeit ist, kann nun aber im irdischen Elemente nicht immer ruhig und gefesselt bleiben; es muss notwendigerweise der Trieb in ihm erwachen, sich von diesen drückenden Fesseln zu befreien, die engen Schranken zu sprengen und wieder ins Licht zur Freiheit durchzudringen. Mit diesem Triebe entsteht das Bedürfnis sich zu äussern, sich darzustellen. Aber die ganze Reihe der Organisationen, die aus diesem Triebe entspringen, darzustellen, ihre allmähliche Entwicklung und Vervollkommnung zu verfolgen, ist nicht mehr Sache der Philosophie[4]).

In seiner Naturphilosophie gibt Schlegel auch die Erklärung für die Entstehung der Tierwelt: „Soll ein Tier entstehen, so muss ein Stoff gegeben sein, der körperlich ist und beweglich, nicht mehr elementarisch, der zwar in Rücksicht der Form, der Förmlichkeit und Fähigkeit dazu auf der untersten Stufe steht, aber doch beweglich ist und daher leicht eine Form annehmen kann. Alles dies trifft in dem Schlamme oder Schleim zusammen, welcher körperlich und seiner Feuchtigkeit wegen beweglich ist. — Das Entstehen dieses Schlammes ist aus der Wechselwirkung der Atmosphäre und der Erde zu erklären, die Luft verdichtet sich, die Erde wird aufgelöst, bis beide sich neutralisieren, dass jener Schlamm oder Schleim entsteht, der den

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 148—149.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 150.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 155—156.
[4]) Ebda. Bd. II, p. 161.

Grundstoff der tierischen Organisation enthält, und den man das tierische Chaos nennen kann“ [1]).

5. Theorie des Menschen.

Die Theorie des Menschen zerfällt in drei Teile:

1. die Naturgesetze des Bewusstseins,
2. die Bestimmung des Kraftmasses des Menschen oder die Freiheit,
3. die Entwicklung oder die höhere Geschichte des Menschen [2]).

Der Mensch ist in der irdischen Geschichte die letzte Stufe einer langen Produktionsreihe. Erst auf diesem höchsten Gipfel der organischen Bildung dringt die „Erdseele“ durch und es tritt im Menschen geistiges Bewusstsein ein. Obgleich dem irdischen Element ursprünglich nur zwei Grundtriebe innewohnen, der Trieb der Selbsterhaltung und der Trieb der Absonderung (Individualität und Entwicklung), kann sich doch später, wenn das irdische Element sich schon sehr entwickelt hat, noch ein höherer Trieb entwickeln: der Trieb der Rückkehr in die freie Welt, die Sehnsucht nach der verlorenen Freiheit. Auf diesen letzten Trieb des irdischen Elements müssen wir den Zweck des Menschen beziehen. Die Freiheit des Menschen ist seine Kraft in Beziehung auf die Welt. Es fragt sich nun, ob der Mensch die Kraft hat, auf die Welt einzuwirken. Vermag er dies nicht, so ist er auch nicht frei. Die idealistische Ansicht stellt sich die Welt als ein unendliches werdendes Ich vor. Denkt man sich die Welt nun werdend, in steter Entwicklung, dann ist Freiheit möglich. Denn wäre die Welt vollendet, so könnte in ihr auch nichts mehr verändert, erwirkt und hervorgebracht werden, dann wäre Freiheit unmöglich [3]).

Die Frage über die Freiheit steht in enger Beziehung zur Unsterblichkeitsfrage. Wenn wir von der Kraft des Menschen reden, müssen wir auch die Frage nach der Realität der Seele aufwerfen [4]). Nach Spinoza besteht die Unsterblichkeit der Seele darin, dass das, was wirklich real und ewig ist, in des Menschen Geist und Tun, in seinem Denken und Handeln, nicht vergeht; an eine Fortdauer der Persönlichkeit ist aber nicht zu denken. Nach der idealistischen, Schlegelschen Ansicht, besteht die Unsterblichkeit der Seele darin, dass die freie Seele wieder in die göttliche Freiheit

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 181—182.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 194.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 195—203.
[4]) Ebda. Bd. II, p. 202. Ferner Werke Bd. XII, p. 23—24, 26, 29, 116 bis 127.

zurückkehrt, wobei dann freilich die beschränkte Persönlichkeit verloren gehen muss. Die dritte, mystische Ansicht ist die von der Seelenwanderung[1]), wonach die Seele nicht gleich, sondern erst nachdem sie vielerlei Formen angenommen hat, in die volle Freiheit übergehen kann. Die idealistische Ansicht erklärt die Unsterblichkeit zwar auch aus einer Rückkehr in das göttliche Leben, sie nimmt aber den Begriff der Gottheit positiv, daher auch „bei der Wiedervereinigung mit der Gottheit die Blüte der Individualität für die Seele nicht verloren geht, nur die Selbstigkeit verschwindet, die Fülle der Entwicklung aber wird zur höchsten Schönheit veredelt und verklärt sich am Ziel der Weltentwicklung in die himmlische Lichtwelt“[2]).

Es fragt sich nun, ob auch die Lebenskraft der Tierseelen fortdauert oder ob sie verloren geht[3]). Alle Produktionen des irdischen Elements sind nur Versuche zur allgemeinen Freiheit. Misslingen die Versuche, so sinken sie, anstatt zur Freiheit durchzudringen, wieder in ihre Urquelle zurück; ein gänzliches Aufhören ist aber bei der Auflösung (beim Tode) solcher Produktionen nicht anzunehmen. Für die Produktionen, die nicht zur Freiheit durchdringen, wäre eine „physikalische Seelenwanderung“ anzunehmen.

Es bleibt nun noch die Frage übrig nach der eigentlichen Natur des Menschen im ganzen genommen. Der Form des Ganzen nach ist das menschliche Bewusstsein ein irdisches, vernünftiges. Vernunft ist diejenige Form des Bewusstseins, die aus dem Einflusse des irdischen Elements auf die Denkkraft hervorgeht. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist[4]). Ein solch vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch. Das Bewusstsein des Menschen ist seinem Ursprunge nach sehr zusammengesetzt und daher reich. Alle elementaren Formen treffen in ihm zusammen, was sich durch die Grundgefühle: Zorn, Traurigkeit, Lust und Furcht beweisen lässt. Der Zorn bezieht sich auf die verzehrende Begierde des Feuers, die Traurigkeit auf die schmerzliche Erinnerung (das Wasser). Die Lust und das Gefühl der Schönheit beziehen sich auf die reinfreudige Tätigkeit des Lichts; die Furcht auf den Schrecken des irdischen Elements bei dem Vorgefühle der Vernichtung[5]).

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, dass die allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung auch für

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 203. Ferner Werke Bd. XIII, p. 323/31 und Bd. XIII, p. 120/130

[2]) Ebda. Bd. II, p. 207.

[3]) Ebda. Bd. II, p. 207/208 und 499 ff. Ferner Werke Bd. XII, p. 138/39.

[4]) Ebda. Bd. II, p. 209—213 und p. 221—223, 431, 433—434, 445, 461—63 und Werke Bd. XII, p. 31.

[5]) Ebda. Bd. II, p. 217.

den Menschen gelten und die allgemeinen Gesetze seines Bewusstseins bloss in diesen bestehen. Nun kann man aber die Geistigkeit des Menschen keineswegs aus seiner Organisation erklären. Man kann den Tieren weder alles Bewusstsein absprechen, noch ihnen eine Ichheit zusprechen. Sie haben nur ein schwaches Bewusstsein: Seele ohne Geist[1]). Der Trieb und der Sinn ist in ihnen ebenso mächtig, ja, noch mächtiger wie im Menschen; aber den Tieren fehlt die Mitwirkung des Geistes. Der Geist hat den Menschen allein vorgezogen. Indes, die Vernunft kann im Körper nicht von selbst tätig werden, der allgemeine Geist muss sich vielmehr der Tierseele mitteilen. Dadurch allein wird sie ein Ich, ein denkendes Wesen. Wir sagten nun oben: Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist; deshalb ist sie eben auch nicht das Höchste, sondern das Niedrigste im Menschen; das Beschränkte, irdisch Gefesselte. Was den Menschen nun über die Schranken seines engen, irdischen Bewusstseins hinaushebt, ihm den Blick in die höhere, göttliche Welt öffnet, ist die Begeisterung. Der Ursprung der Begeisterung lässt sich aber nicht aus der blossen Vernunft erklären; sie muss einer höheren Mitwirkung entsprungen sein, und zwar der Offenbarung. Die erste Offenbarung war nur eine direkte Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen, um in ihm die Vernunft zu wecken; die zweite aber ist die eigentliche Offenbarung; Gott zeigte sich dem Menschen und offenbarte ihm sein eigenes Wesen[2]).

6. Theorie der Gottheit.[3])

Dass die Gottheit sich den Menschen offenbarte und zeigte, war der Inhalt der eigentlichen Offenbarung[4]). Die Menschen haben diese aber durchgängig missverstanden. Gott offenbarte den Menschen zunächst sein eigenes Wesen, nicht aber das der Natur, die sie selbst im Lichte seiner Offenbarung allmählich erkennen lernen und beherrschen sollten. Er zeigte sich den Menschen in seiner ganzen ursprünglichen Herrlichkeit. Dies bezogen die Menschen z. B. auf den gestirnten Himmel, den sie nicht genügend kannten, und so entstanden eine Menge grober Missverständnisse und Verirrungen. Sie haben zwar erhabene Ideen von der Gottheit, weil sie diese aber nicht auf die Natur anzuwenden wissen, erscheint ihnen die Natur

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 221. Ferner Werke Bd. XII, p. 260—262 und Bd. XV, p. 33—48.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 221—226.
[3]) Werke Bd. XII, p. 61—63, 66—71.
[4]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 227 ff., 433, 446. Ferner Werke Bd. XII, p. 71—76. Bd. XV, p. 205—219.

als etwas höchst Schlechtes. Es musste also ein Sohn Gottes kommen, wenn die Reinigung der Offenbarung von den Missverständnissen erreicht, durch Stiftung der Kirche die gereinigte Offenbarung wiederhergestellt, durch Verkündigung des zukünftigen Reiches Gottes die Menschen dem höchsten Ziele ihrer Bestimmung zugeführt werden sollten. Eine beständige Offenbarung im katholischen Sinne wäre wohl annehmbar. Diese Annahme würde mit der beständigen Teilnahme des göttlichen Sohnes an den menschlichen Begebenheiten übereinstimmen [1]).

Zur Erschaffung und Hervorbringung der Natur ist eine göttliche Kraft, ein göttlicher Geist notwendig, aber nicht die Gottheit ihrer Wesenheit nach [2]). Und sieht man den göttlichen Geist wirklich als den eigentlichen Weltschöpfer an, so ist es allerdings schwierig, die vielen Unvollkommenheiten, Fehler und missglückten Versuche, die sich in der Natur so deutlich zeigen, zu erklären, ohne entweder der Weisheit und Güte oder der Macht Gottes zu nahe zu treten. Als Produkt eines göttlichen Künstlers erscheint daher vielen die Welt doch als Pfuschwerk. „Aber es ist der beschränkte Geist des Menschen, der solche Bedenklichkeiten aufbringt“ [3]). Fragt man nach dem Zweck der Schöpfung [4]), so ist es Torheit, Gott ein Nicht-Nichts zu nennen und zu sagen, Zweck der Schöpfung sei die Negation des Nichts, also eine Affirmation. Denn dadurch würde man ja dem Nichts eine gewisse Wirklichkeit beilegen und die Welterschaffung formulieren als eine Abschaffung des Nichts, als ein Ausfüllen der Leere. Dann hätte freilich Lessing recht mit seinem Ausspruch: Gott habe die Welt aus Langeweile geschaffen. Nein, Gott hat die Welt vielmehr aus einem Uebermass von Liebe erschaffen, und nichts anderes als die Betätigung der göttlichen Liebe ist der Schöpfungszweck. „Und Er will von den Geschöpfen geliebt sein, dazu hat Er sie eben erschaffen; und weil Er ihre Liebe haben will, so hat Er sie frei erschaffen, die freien Geister und auch den Menschen mit dem freien Willen.“

Dies ist das Glaubenssystem Schlegels, das durch die Annäherung an so viele positive Lehren und populäre Vorstellungsarten, seiner Meinung nach, „einen so hohen Grad von Objektivität geniesst“. Und wo er wirklich noch einen Zweifel als nicht unberechtigt zugeben muss, da hat er, was Rocholl mit Recht tadelt, einen einfachen Ausweg: „Der Zweifel muss also niedergeschlagen und jene Probleme als für den menschlichen Verstand unbegreiflich aufgestellt werden“ [5]).

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 230—244.
[2]) Werke Bd. XII, p. 132—138.
[3]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 232—233.
[4]) Werke Bd. XII, p. 144—146, 162—180.
[5]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 250.

d) Moral.

1. Kritik der Moralprinzipien.

Das Sittengesetz ist den auf der Beweglichkeit, Veränderung, dem Werden beruhenden Naturgesetzen gerade entgegengesetzt. Sein Charakter ist Beharrlichkeit, aber ein Beharren nicht aus Trägheit, Beschränkung und Mangel an Leben, sondern aus Fülle, aus überflüssiger, lebendiger Kraft, aus unbeschränkter, unendlicher Freiheit und Liebe. Im strengen Sinne kann Moral gar keine Wissenschaft sein, denn das Prinzip, aus dem sie hervorgeht, das Sittengesetz als Wille Gottes, beruht auf dem Glauben, gehört also der Religion an, und ist nur zum Teil philosophisch erkennbar [1]). Wenn wir nun das Moralprinzip als philosophisch und religiös zugleich aufstellen, und doch die Erfahrung gemacht wird, dass es Moralisten und sittliche Menschen gibt, die nicht eigentlich religiös sind, so muss einem Missverständnis vorgebeugt werden: der bloss sittliche Mensch kann das Sittengesetz wohl als ein Phänomen erkennen, das in ihm ist, allein er wird nie philosophisch erkennen, dass und wie ein göttliches Gesetz der Wille Gottes sei. Ohne Religion kann man nie zu einer Moralphilosophie gelangen, andererseits soll die Moral zu einer Philosophie erhoben werden. Dies geschieht am besten, indem wir zunächst zusehen, welche Stellung der Moral in anderen philosophischen Systemen eingeräumt wird.

Alle jene Moralsysteme, die das Vergnügen, die Lust und das Gefühl des Mitleidens (und das Vergnügen, das wir dabei geniessen) zum Grundprinzip ihrer Moral machen, gehen nur aus einer ganz niederen theoretischen Philosophie, dem Materialismus oder Empirismus hervor [2]), und sind wie diese selbst schlecht begründet, unhaltbar, sich selbst widersprechend und aufhebend, und daher nur von geringer Bedeutung. Hierher gehören die Moralsysteme der Epikureer, der Kyrenaiker, der französischen Materialisten, der englischen Schule [3]). Anders die Moral Platos. Obgleich sie in sehr naher Beziehung zur Religion und Gottheit zu stehen scheint, beruht sie doch einzig und allein auf dem Prinzip der Vollkommenheit. Platons Tugend ist eine Kunst. Denn einem Urbilde, der Gottheit, sich ähnlich zu machen, ist eine künstlerische Arbeit, ist Sache der besonnen fortschreitenden, planmässig sich vervollkommnenden Bildung. Es ist übrigens auch vermessen. Die Gottheit ist viel zu erhaben

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 254—255.

[2]) Die Einwendungen Schlegels gegen diese behandeln wir in dem Abschnitte über seine systematische Stellung zur Philosophie.

[3]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 262—264.

über den Menschen, als dass das Streben, ihr ähnlich zu werden, fruchtbar sein könnte [1]).

Mit diesem platonischen Prinzip der Gottähnlichkeit oder höchsten Vollkommenheit ist ein anderes, sehr verbreitetes orientalisches nahe verwandt, welches fordert, dass man sich selbst völlig vernichte, um sich mit der Gottheit zu vereinigen, sich ganz in dieselbe aufzulösen.

Aristoteles hat seine idealistische Philosophie auch nicht konsequent genug durchgeführt, um das wahre Moralprinzip zu finden. Unter einer anderen Form stellt auch er nur das Prinzip der Vollkommenheit auf. Nach ihm ist die reine freie Tätigkeit die Tugend. Dass er sich die Vollkommenheit als Tätigkeit denkt, ist dem Charakter seines Idealismus ganz gemäss. Dass er aus der Moral eine Empirie macht, ist irrig und verkehrt; sie ist dadurch zu speziell, zu lokalisiert, als dass wir sie akzeptieren könnten [2]).

Spinozas Moral ist gleichfalls auf dem Prinzip der Vollkommenheit begründet. Die Tugend ist ihm die höchste aller Realitäten. Alles Recht fällt bei Spinoza weg; er behandelt es bloss als willkürliche, menschliche Einrichtung. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, kurz alle, die sich auf Gesetz und Gebot beziehen, sind für ihn gehaltlos, und er erkennt in ihnen nichts Wahres, Ursprüngliches, Wirkliches.

Kant und Fichte gehen in ihrer Moral aus von reiner Selbstbestimmung durch die Vernunft. Jede Moral aber, die nur auf Vernunftprinzipien begründet wird, ist an und für sich verwerflich, da die Vernunft ja (im Schlegelschen System) das Niedere, das Untergeordnete im menschlichen Bewusstsein ist, aus dem das Höhere sich unmöglich ableiten lässt. Andererseits beruht Kants Moralsystem seiner eigenen Ansicht nach auf einem grundlosen Prinzip, indem er selbst sagt, dass das Moralprinzip unerweislich sei. Die Schwäche des Kantischen Systems, seine innere Inkonsequenz suchte Fichte durch seine strenge Deduktion des Moralprinzips aus dem ersten Grundsatze seiner Philosophie zu erweisen: er hat wirklich die Moral rein aus der Vernunft hergeleitet. Die Verschiedenheit beider Systeme ist besonders in dem Begriffe der Freiheit bemerkbar. Für Kant ist die Freiheit etwas Mystisches, Unbegreifliches, eine blosse Voraussetzung, die geglaubt wird. Für Fichte, den konsequenten Idealisten, ist sie das Höchste und Ursprünglichste, von dem er ausgeht. Seine Moral ist völlig identisch mit seiner theoretischen Philosophie, die gleichfalls mit der reinen Selbstbestimmung des Ichs anfängt [3]).

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 265—267.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 268—269.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 257—261.

Schleiermachers Moral ist wohl auch ein System der Vollkommenheit, „aber er ist für das Eigentümliche in der Sittlichkeit“ [1]).

Wir können nunmehr dazu übergehen, Schlegels Moralsystem kurz zu skizzieren.

2. Die Moral.

Wir haben bereits in der Kritik der Moralsysteme gesagt, dass, obgleich es nicht vorauszubestimmen sei, was aus der Moral folgen müsse, doch das von ihr zu fordern sei, dass sie auf der Idee eines Gesetzes beruhe. Das Sittengesetz leiteten wir aber aus der eigentümlichen Tätigkeit Gottes ab, welche eine Tätigkeit des Beharrens aus Freiheit und Liebe, aus Fülle, aus Barmherzigkeit ist. Welche Erscheinung im sittlichen Gemüt entspricht nun dem Sittengesetz? Und was nennen wir beim Menschen überhaupt Sittlichkeit? Bei solchen Fragen kann natürlich nur von der inneren Tätigkeit des Menschen die Rede sein, von der geistigen Bildung und Vollendung des Menschen. Die Sittlichkeit kann daher nur ein inneres Prinzip sein. Und dieses Prinzip ist die Treue [2]). Die Treue ist ein Beharren, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe oder Pflicht oder aus beiden. Sie ist das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, die Bedingung aller Sittlichkeit, das Grundprinzip aller Moral.

Die menschlichen Handlungen werden durch Triebe bestimmt. Es gibt tierische und vernünftige Triebe. Die Liebe, als das höhere Streben nach dem Göttlichen, ist der sittliche Trieb. Die Liebe aber ist nur Bedingung und Bestandteil der sittlichen Gesinnung, der Treue. Ein anderer Bestandteil des Sittengesetzes ist die Frömmigkeit oder (wie es andere Philosophen, die von der Vernunft ausgehen, bezeichnen) die Pflicht. Die sittliche Frömmigkeit ist nichts als Gewissenhaftigkeit. Die Gewissenhaftigkeit wie die Frömmigkeit bedürfen gerade nicht positiver, religiöser Begriffe; sie können indes nicht ohne jene dunkle Ahnung eines unbekannten höheren Gesetzgebers gedacht werden. Die dritte Bedingung der Tugend oder der Gesinnung der Treue ist die Selbständigkeit. Selbständigkeit ist Treue gegen sich selbst. Das Entgegengesetzte der Selbständigkeit ist Gehorsam, als die freie Unterwürfigkeit unter ein höheres Gesetz. Selbständigkeit und Gehorsam bedingen sich wechselseitig. Wo also diese beiden Eigenschaften verbunden sind, ist gewiss Sittlichkeit vorauszusetzen. Der Frömmigkeit ist eine andere Eigenschaft entgegengesetzt, die wesentlich dazu gehört, wenn aus der sittlichen Gesinnung eine Tugend und ein tugendhaftes Leben entstehen soll. Es ist die Tätigkeit, und zwar die innere, höhere, geistige Tätigkeit. Tätigkeit ist also, insofern ohne sie weder der

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 271.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 278—279.

sittliche Trieb entwickelt, noch überhaupt Bildung und Vervollkommnung möglich werden kann, zur Sittlichkeit dringend erforderlich. Endlich ist auch der Liebe eine Bedingung entgegengesetzt und zwar die Ehre. Sie ist das sittliche Festhalten an sich selbst. Die Ehre gehört ebenso wesentlich zur Sittlichkeit wie die Freiheit; sie ist die angewandte sittliche Freiheit. Sie ist die Bedingung der Treue und somit aller Tugend. Es gibt eine Treue aus Schwäche, aus Gewohnheit, eine sklavische Treue. Die Treue kann aber nur dort einen sittlichen Wert haben, wo wahres Ehrgefühl ist. Die Treue steht in der Mitte zwischen Ehrgefühl und Demut; Ehrgefühl ohne Demut wäre Hochmut. Die wahre sittliche Selbständigkeit ist immer mit dem Ehrgefühl verknüpft. Wer sich selbst nicht achtet, sich wegwirft, kann auch keine wahre Selbständigkeit haben. Indes, das Ehrgefühl allein ist auch nicht zur Selbständigkeit hinreichend. Es gehört auch Kraft und Charakter dazu. Auch auf die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit bezieht sich die Ehre. Als sittliche Eigenschaft ist sie nichts anderes, als das Gefühl, etwas zu achten und heilig zu halten. Nun ist auch die Ehre als sittliche Eigenschaft eine Gewissenhaftigkeit gegen sich selbst, dass man sich selber achte und sich nicht entweihe.

Alles Sittliche ist dreierlei; entweder eine Tugend oder eine Pflicht, ein Gut oder eine Gesinnung. Tugenden sind sittliche Fertigkeiten und beziehen sich auf das ganze Leben. Die Pflichten sind sittliche Eigenheiten, die sich mehr auf einzelne Handlungen beziehen. Die sittlichen Güter betreffen die Bedingungen der Sittlichkeit, besonders insofern diese nicht ganz von uns abhängen. Was ganz von uns abhängt, ist eine Tugend [1]).

Das eigentlich Wesentliche der Tugend kann durch Erziehung nicht hervorgebracht, wohl aber freier und vollständiger entwickelt und in der Erscheinung des äusseren Lebens zu einem gesetzmässig geordneten, kraftvollen Handeln und Wirken ausgebildet werden. Wie entsteht nun die Tugend im Menschen? Alles höhere Sittliche im Menschen beruht zum Teil auf einer höheren Einrichtung. Ohne die göttliche Gnade könnte der Mensch keine Sittlichkeit haben; er kann die Sittlichkeit nicht aus sich selbst erzeugen. In dem lebendigen Glauben nun denkt man an Gott; er enthält zugleich Gedanken und Gefühl und Ueberzeugung von der Richtigkeit des Gefühls. [2]) Ohne lebendigen Glauben an Gott ist keine vollständige Erkenntnis des Sittengesetzes, und ohne diese kein vollendetes sittliches Leben möglich. Was dem Sittengesetze im Menschen entgegensteht, ist das Böse. Das Böse teilt Schlegel in das eigentlich Böse oder Verkehrte und in Schwäche und Unvollkommenheit. Was

[1]) Philos. Vorles. Bd. II, p. 282—287.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 430, 500-506. Werke Bd. XII, p. 127-130.

ist nun das innere Prinzip beider? Dem Sittengesetz steht die Unmässigkeit entgegen und diese ist, von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, nichts als Schwäche. Der Grundcharakter des Bösen, auf den Menschen bezogen, ist die Eitelkeit in ihrer weitesten Bedeutung. Demnach gibt es nur eine Untugend: das ist die Schwäche, die Unmässigkeit; und nur ein Laster: die Eitelkeit.[1])

Der eigentliche Grund der Eitelkeit ist die Furcht. Um aber aus der Furcht die künstliche Verkehrtheit (Eitelkeit) herzuleiten, muss der Einfluss eines bösen Prinzips angenommen werden. Die Tugend kann nun — wie wir sagten — nicht gelehrt werden; aber durch Uebung kann der Mensch das Böse in sich ausrotten und die sittliche Herrschaft über sich zu erringen streben. Dies führt auf den Begriff einer negativen, moralischen Uebungskunst: der Asketik.[2])

Was ist nun der eigentliche Gegenstand der Sittlichkeit? Worauf ist sie gerichtet? Es ist die Wahrheit. Gott, wissenschaftlich formuliert, ist der Inbegriff der Einheit und Fülle; dasselbe ist auch die Wahrheit in Beziehung auf den menschlichen Geist. Ohne Wahrheit sind alle anderen Tugenden Scheintugenden. Und es gibt hier keine Zweiteilung in höhere und niedere Wahrheiten; sie ist ein unteilbares Ganze. Die hohe Würde und Wichtigkeit der Wahrheit für die Sittlichkeit wird auch durch ihren Gegensatz noch recht deutlich. Nirgends ist das eigentümliche Wesen der Unsittlichkeit so zusammengedrängt, wie in dem Begriff der Lüge. Dem Prinzip alles Schlechten und Bösen, der Eitelkeit, liegt immer eine innere Lüge zu grunde.

Unter den Tugenden haben wir bisher noch nicht die Gerechtigkeit genannt. Moralisch genommen, fällt eigentlich Tugend und Gerechtigkeit immer zusammen. Das Recht an und für sich ist kein sittlicher Begriff. Die Pflicht muss hinzukommen, um das Recht zu adeln und es zu einer Tugend zu machen. Das sittliche Recht ist so gut wie die Wahrheit selbst; es ist gleichsam der sinnliche Ausdruck der Wahrheit, weshalb man auch sagen kann: die Gottheit ist die Gerechtigkeit.[3])

e) Geschichtsphilosophie.

Schlegels gesamte philosophischen Anschauungen fanden wir durchsetzt von seinem Historismus. In der Geschichtsphilosophie gipfelt daher seine Philosophie und diese selbst ist durchsetzt von seinen religiösen, ästhetischen und psychologischen Anschauungen, die wir dargestellt haben. Sie ist die unmittelbare konkrete Anwendung

[1]) Philos. Vorl. Bd. II, p. 291-297.
[2]) Ebda. Bd. II, p. 298-300.
[3]) Ebda. Bd. II, p. 301-305.

dieser und hierin ihr historischer Wert nach einer Richtung bedingt. Aber seine Auffassung hat wesentlich mit dazu beigetragen, die Geschichte aus einer anekdotenhaften Darstellung zu einem feinen Verständnis ihrer inneren Entwicklung weiter zu bilden. Es gilt zwar von einem gegenwärtig errungenen Zustand auszugehen, deshalb ist sie kritisch [1]), es gilt aber auch jede einzelne Phase in ihrem Werte in der Gesamtentwicklung zu erfassen.

---

[1]) Man mag immerhin die einseitige und von Schlegel philosophisch nicht hinreichend begründete Vorneigung, den Katholizismus als Massstab anzulegen, mit Rocholl als ungerechtfertigt ansehen. Ihr Wert bleibt trotzdem bestehen, den auch Rocholl selbst zugibt. Dieser sagt in seiner „Philosophie der Geschichte", Bd. I, p. 153: „Schlegel war's, welcher 1808 das Sanskrit in Deutschland einführte. Er hat damit auch in der Geschichtsphilosophie eine neue Welt entdeckt. Aber allerdings das ist nicht alles, was er tat. Durch seine ganze tiefe und weite philosophische Vorbildung war er berufen, über den Gang des Völkerlebens ein Wort mitzusprechen. Wir bezweifeln nicht, es würde gewichtiger ausgefallen sein, hätte er es weniger für seine Pflicht gehalten, den sichtbaren Bestand der römisch-katholischen Kirche in das System aufzunehmen oder vielleicht das System für sie zu gestalten.

In achtzehn, im Jahre 1828 in Wien gehaltenen Vorlesungen liegt uns die Philosophie der Geschichte vor. Sie ist's, die wir im Auge hatten.

Welches ist Aufgabe und Ziel der Geschichtsentwicklung? Die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes (154). Offenbar ist somit die ganze metaphysische Voraussetzung in Anspruch genommen, wie die Kirche sie gibt. Die beiden ersten Vorlesungen enthalten sie. „Im Anfang hatte der Mensch das Wort, und dieses Wort war von Gott und aus der lebendigen Kraft, welche ihm in und mit diesem Wort gegeben war, ging das Licht seines Daseins hervor. — Dieses ist die göttliche Grundlage aller Geschichte."

Nun kommt der Sündenfall. Der Zwiespalt ist in den nun friedlosen Menschen geworfen. So tritt die Aufgabe ein, „die Rückkehr zu dem göttlichen Willen zu finden, die Eintracht zwischen dem natürlichen und göttlichen Willen wieder herzustellen, und den niederen irdisch natürlichen Willen immer mehr in den höheren göttlichen Willen umzuwandeln, das bleibt nun die Aufgabe wie für jedes einzelne Menschenleben, so für das ganze Menschengeschlecht". Deshalb die Geschichte der Völker. Der Bestand der Menschheit ist jetzt in: „Verstand, Willen, Vernunft, Phantasie, welche erst infolge der Sünde vereinzelt hervorgetreten sind, gevierteilt". Der Bestand des Geschlechts ist in Sprachen- und Völkervielheit auseinander gebrochen. Denn „nachdem das innere von Gott dem Menschen verliehene Wort verdunkelt, der göttliche Zusammenhang verloren war, musste nun auch die äussere Sprache in Unordnung und Verwirrung geraten".

So treten wir in das Gewirr der Geschichte ein. Gleich die Vorlesungen zeigen uns, wie die erwähnten vier Seelenvermögen sich in ebensovielen Völkern spiegeln. Beim Chinesen herrscht die Vernunft vor, beim Hindu die Einbildungskraft, Aegypten stellt den Verstand, Israel den Willen dar. Was wir über Persien, über Griechenland und seine Sophistik, über Rom und seine zentralisierende Macht hören, das alles ist an sich eines geübten Denkers würdig. Die ganze Geschichtsbetrachtung zeichnet sich durch neue oder gewagte Behauptungen durchaus nicht aus. Das Gewagte beschränkt sich auf Gedanken über Reformation und Restauration. Die achtzehnte Vorlesung trägt die Ueberschrift: „Der herrschende Zeitgeist und die allgemeine Wiederherstellung". Dieser Zeitgeist ist der seit den letzten dreihundert Jahren sich regende „Menschenstolz, der die Geschichte selbst machen will, statt sie demütig aufzunehmen". Er wird zu Boden geworfen werden, denn Schlegels Hoffnung geht auf die festen Grundlagen, die in den „katholischen Staatsgrundsätzen" und im „katholischen Wissen" gegeben sind. Schlegel glaubt, „dass in der vollendeten

Es wäre zu weitgehend, seine Anschauungen hier nochmals herauszukristallisieren. Haben wir sie ja im wesentlichen schon dargestellt. Wir wollen lieber den Spuren Schlegels folgen und ihre Anwendung im lebendigen Strom der Geschichte verfolgen.

Will der Philosoph zutreffende und interessante Charakteristiken fremder Systeme entwerfen, so muss er schon ein Genie sein. Indes, die Genies sind dünn gesät. Daher sind denn auch die meisten bisherigen Geschichtsphilosophien unzulänglich und lassen den Leser unbefriedigt. Meistens haben diese kein eigenes System, keine eigenen Gedanken, und wenn sie solche auch haben, vermögen sie nicht über ihre eigenen Gedanken hinauszugehen. Entweder sie abstrahieren von allem, was vor ihnen gedacht wurde, oder sie widerlegen und verdammen die Systeme, die vor ihnen waren oder endlich sie kritisieren ein anderes System, schneiden es für ihre Bedürfnisse zurecht, um sich ihm besser anpassen zu können. Jedes dieser Verfahren ist gleich unzureichend, denn ein philosophisches System stützt sich auf das andere; zum Verständnis des einen ist die gründliche Kenntnis des vorhergehenden notwendig; alle Systeme der Philosophie hängen zusammen wie eine Bergkette, wo es denn auch grössere und kleine und selbst gigantische Erhebungen gibt. Der philosophische Forscher wird bei seiner Untersuchung den Verlauf der Philosophie durch alle Stufen ihrer Entwicklung und Fortbildung bis an ihre Quelle hin verfolgen müssen. Denn jedes System wird ihn auf ein früheres verweisen; jede Idee hat ihre Wurzel wieder in einer ursprünglicheren Idee. Ihnen allen hat der Philosoph nachzugehen, bis er an allem

---

religiösen Wiederherstellung des Staats und auch der Wissenschaft die Sache Gottes und das Christentum vollständig auf Erden siegen und triumphieren werde".

Gewiss, der Grundgedanke des Ganzen, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes als Thema der Geschichte hingestellt, ist ein echt philosophischer. Er trägt die ganze Entwicklung sehr gut. Ebenso richtig ist die angewendete Methode. Die Erkenntnis der Ideen soll den durch sie geleiteten Zeiten selbst entnommen, sie soll nicht von aussen hinzugebracht werden. Ebenso erspriesslich an sich ist das Bestreben, die Geschichte in ihrer Völkervielheit als Darstellung des auseinandergeworfenen Reichtums seelischer Vermögen des Menschen erscheinen zu lassen. Alles aber, was an vortrefflichen Eigenschaften aufgezählt werden mag, wird immer vom Hauptvorwurf, der Enge des theologischen Gesichtskreises, verdeckt werden. Schlegel fängt, wie Gans sagt, „mit dem ungeheueren Bedauern an, dass es überhaupt eine Geschichte gebe". Ganz richtig, aber darin liegt nicht der Fehler. Die ganze Vedanta-Philosophie hat dies Bedauern auch zu ihrer Voraussetzung, ohne dadurch aufzuhören Weltweisheit zu sein. Der Fehler liegt darin, dass der eingenommene theologische Standpunkt nicht zuerst durch theoretische Auseinandersetzung mit den übrigen Religionssystemen als der allein mögliche begründet ist. Der Fehler liegt also dort, wo er bei jeder einseitig theologischen Geschichtsphilosophie liegt.

Schlegels Philosophie ist allerdings „Produkt des Greisenalters" wie Rosenkranz sagt. Das heisst, sie fällt in seine späteren Jahre. Wollte Rosenkranz andeuten, dass sie greisenhaft sei, so war das sehr unbillig. Sie ist aus energisch geschlossener und somit kräftiger Anschauung gewachsen. Sie mag sehr einseitig sein, aber matt ist sie nicht." (Die Philosophie der Geschichte von R. Rocholl. Bd. 1. — Göttingen, 1878; Vandenhoek und Ruprecht.)

historischen Anfang ist, wo sich die Philosophie in ein undurchdringliches Dunkel verliert.[1]) Dies führt notwendig zu einer Geschichte der gesamten Philosophie.

1. Indische Philosophie.

Es sind im wesentlichen drei verschiedene Denkarten, welche in der indischen Philosophie zum Ausdruck kommen; die erste geht von der Natur aus, die zweite vom Gedanken oder dem denkenden Selbst, die dritte schliesst sich eng an die in der Veda enthaltene Offenbarungslehre an[2]). Die erste und älteste, das Sankhya-System, führt die ersten Prinzipien aller Dinge und alles Daseins an und ist atheistisch insofern, als in ihr zwar nicht das Dasein Gottes geleugnet wird, wohl aber Zweifel gegen die Schöpfung ausgesprochen werden; es würde nach dem Beweggrund gefragt, welchen das höchste Wesen zur Erschaffung der Welt gehabt haben könne; denn weil die Inder die äussere Sinnenwelt für eine blosse nichtige Täuschung hielten, für einen leeren Inbegriff des Scheins, vermochten sie nicht diesen Begriff, den sie von der gegebenen Welt hatten, mit dem mystischen Begriff des vollkommensten Wesens in einen harmonischen Einklang zu bringen. Sahen sie doch überhaupt die Idee der höchsten Vollkommenheit nur im Zustande absoluter Ruhe und nicht in irgend einer aktiven Kraft. Wir würden ein solches System heute dualistisch nennen[3]). — Der Zustand absoluter Ruhe oder vollkommener kontemplativer Versunkenheit in den Gedanken der Gottheit, auf den sich der ganze Wille konzentriert, kommt besonders im zweiten Teile des Sankhya-Systems, in der Yogha-Philosophie zum Ausdruck[4]). In diesem Yogha-Zustand, in dem sich alle Gedanken und das ganze Wesen mit Gott vereinigen, wird die Seele gänzlich von dem Verhängnis der Seelenwanderung befreit. Und dies ist ja Ziel und Streben der ganzen indischen Philosophie. Aber „es ist das Ganze eben eine magisch geistige Selbsterhöhung, durch die Kraft des festen Willens in dieser auf den einen Punkt konzentrierten Richtung desselben; was aber so weit, und bis an dieses Ziel oder über alles Mass hinausgeführt, leicht zu einer nicht bloss allegorisch zu nehmenden, sondern wirklichen geistigen Selbstvernichtung und zu einer eigentlichen Zerrüttung alles Denkens, und selbst des Gehirns führen könnte. Während man auf der einen Seite über die Kraft des doch im ersten Grunde auf einen durchaus geistigen Gegenstand gerichteten Willens

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 311.
[2]) Werke Bd. XIII, p. 158.
[3]) Ebda. Bd. XIII, p. 159.
[4]) Ebda. Bd. XIII, p. 161.

erstaunen muss, welche einer solchen Ausdauer fähig ist, erfüllt es auf der anderen Seite mit tiefem Bedauern, diese Kraft an einen irrigen Begriff in so schrecklicher Weise verschwendet zu sehen“ [1]).

Das zweite System ist die Nyaya-Philosophie; sie umfasst all das, was die Griechen unter Logik und Dialektik begreifen. Die vorherrschende Richtung im Nyaya-System ist die idealistische und es lässt sich wohl begreifen, wie eine vom denkenden Selbst und höchsten Denkakte ausgehende Philosophie eine idealistische Grundlage haben konnte, und wie bei der ohnehin bestehenden Neigung des indischen Geistes, die ganze Sinnenwelt für eine nichtige Täuschung zu halten und das Ich ganz in Gott aufgehen zu lassen, eine solche egoistisch vollendete Selbsttäuschung und dämonische Selbstvergötterung daraus hervorgehen konnte, wie der Ursprung dieser ältesten, recht eigentlich antichristlichen Sekten sie voraussetzt [2]).

Das dritte System schliesst sich eng an die in der Veda gegebene Ueberlieferung und Offenbarung an; es ist die Vedanta-Philosophie und sie hat den Zweck, den inneren Geist und wahren Sinn der Vedas und der Brahmaoffenbarung zu erschliessen. Sie ist die allgemein herrschende Lehre und ihrer spekulativen Bedeutung nach vorherrschend pantheistisch. Pantheistisch jedoch nicht im modernen Sinne, mit einem „mathematisch abgeschlossenen und negativ vernichtenden Systeme des höchsten Wesens“. Eine solche Verleugnung aller Persönlichkeit in Gott und aller individuellen Freiheit im Menschen ist beim Inder ganz ausgeschlossen; es ist vielmehr ein „historisch gemilderter, dichterisch verschönter, halb und halb selbst zur Mythologie gewordener Pantheismus“. Es kommen mehrere Absichten in ihm zum Ausdruck: einmal, die Seele von der Wanderung durch Tierformen zu befreien; sodann, über die Tieropferung Licht zu verbreiten und die heiligen Bräuche und Lehren zu erklären und anzuempfehlen [3]).

Tiefer als bis zum Pantheismus ist der menschliche Geist in der indischen Philosophie nicht herabgesunken. Dieser Pantheismus ist der Moral ebenso verderblich wie der Materialismus und er wirkt zugleich auch auf die Phantasie zerstörend ein. Zwar wird es auch in Indien an einzelnen Beispielen der „gemeinen skeptischen oder selbst ganz empirischen Denkart“ nicht gefehlt haben; ob diese aber in wissenschaftlicher Form zu einem eigentlichen System entwickelt wurde, dafür gibt es keine Belege [4]).

---

[1]) Werke Bd. XIII, p. 162—163.
[2]) Ebda. Bd. XIII, p. 164—165.
[3]) Ebda. Bd. XIII, p. 167—169.
[4]) Ebda. Bd. VIII, p. 337—350.

2. Griechische Philosophie.

Auf keinem anderen Gebiete haben sich die Griechen so erfinderisch und reich gezeigt, wie auf dem der Philosophie. Selbst ihre Irrtümer sind lehrreich, denn auch diese sind Früchte des Selbstdenkens. Sie mussten sich überall selbst eigene Wege suchen und bahnen und deshalb zeigen sie uns am deutlichsten, wie weit der Mensch in der Erforschung der Wahrheit kommen kann.

Die jonischen Philosophen verehrten als erste Grundkraft der Natur die Elemente. Selbst Anaxagoras, der bereits einen die Welt ordnenden und beherrschenden Verstand (*νοῦς*) annahm, suchte schliesslich doch wieder bei den kleinen einfachen Grundkörperchen Zuflucht, aus denen, seiner Meinung nach, alles zusammengesetzt war. Diese Atomtheorie hatten schon Leukipp und Demokrit in ein umfangreiches System gebracht, das späterhin durch Epikur erweitert und vertieft wurde. Die meisten Philosophen, welche die Unsterblichkeit zu beweisen versuchten, sprachen nur von der Unzerstörbarkeit der inneren Grundkraft, ohne eine persönliche Fortdauer anzunehmen. Diese eigentliche Unsterblichkeit scheint aber Pythagoras gelehrt und verbreitet zu haben. Wenn er sich die Unsterblichkeit auch im Sinne orientalischer Völker dachte, d. h. als Seelenwanderung, so ragt er doch über alle altgriechischen Philosophen hervor und erscheint als Verkünder der Wahrheit und Wohltäter der Nation[1]).

Nach dem Gesetze des Gegensatzes, welchem der griechische Geist bewusst und unbewusst überall folgte, trat den jonischen Philosophen unter Parmenides eine andere Schule entgegen, die einem „dialektischen Pantheismus“ huldigte, alle Bewegung für Täuschung und nichtigen Schein erklärte und sie zuletzt ganz leugnete. Nun trat Sokrates auf und suchte auf einem neuen Wege die Rückkehr zur Gottheit zu finden; er bekämpfte zunächst die Sophisten und machte die Nichtigkeit ihrer paradoxen Streitereien offenbar[2]). Dann legte er das Gute und Schöne, Edle und Vollkommene den Menschen in allen Formen dar und wurde so der Reorganisator der höheren Geistesbildung der Griechen[3]). Sokrates' System geht von der Selbsterkenntnis aus; er machte die innere harmonische Ausbildung und Veredelung des Menschen zur ersten Bedingung alles Philosophierens. Er war nicht nur der strengste Tugendlehrer, sondern auch ein ebenso aufrichtiger Verehrer der Götter. Den Körper hielt er für das Gefängnis der Seele, und das Leben für eine Krankheit, von der uns erst der Tod heile[4]). — Schlegels Anschauung über Plato haben wir be-

[1]) Werke Bd. I, p. 50—52. — Vgl. Philos. Vorles. Bd. I, p. 330—349.
[2]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 349.
[3]) Werke, Bd. I, p. 54—57.
[4]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 349—361.

reits in der Darstellung seiner Entwicklung näher kennen gelernt. Während Plato die Philosophie ganz als Kunst behandelte und darstellte, hat Aristoteles sie als Wissenschaft im weitesten Sinne des Wortes aufgefasst und ausser Philosophie auch Naturkunde und Geschichte, Politik und Gelehrsamkeit, kurz alles griechische Wissen in sein System verwoben[1]). „Form und Stil sind bei ihm, wenngleich nicht von der hohen Schönheit wie bei Plato, doch äusserst elegant, gewählt, sorgfältig, bestimmt, freilich etwas trocken und streng, aber doch durch die vielen Beispiele, Mannigfaltigkeit, Präzision und Klarheit so anmutig, wie möglich. Was ihn aber vor allen anderen auszeichnete, ist seine grosse Gelehrsamkeit und Kritik; er umfasste alle wissenschaftlichen und gelehrten Kenntnisse der damaligen Zeit, verband den Reichtum und die Fülle seiner Gelehrsamkeit mit dem Geiste der Philosophie und Kritik, weswegen ihn die Griechen den Vater der Kritik nannten“[2]). Aristoteles' Philosophie ist ein objektiver Idealismus. Die ersten Prinzipien aller Dinge sind die Materie — die Form — die Privation. Das was die Formen näher bestimmt, was die Beschränkung der Materie und die Bestimmung der Formen veranlasst, ist die Privation. Die Aristotelische Form ist Fichtes absolutes Ich; die Bestimmungen durch die Privation sind die Denkgesetze, die das Ich selbst gibt, die Materie endlich ist dasjenige, durch dessen Anstoss diese Selbstbeschränkung, Selbstgesetzgebung des Ichs veranlasst wird[3]). Wenn Aristoteles die Seele als den Ort der Formen bezeichnet, so ist dies ganz idealistisch, da die Formen alles Wirkliche umfassen, die Materie aber keine Realität und kein Dasein für sich hat. Auch die Erklärung der Natur der Seele ist idealistisch, da Aristoteles sie als die Kraft der Selbstbestimmung definiert. Dies ist nichts anderes, als die Selbsttätigkeit des Ichs der neueren Idealisten. Auch seine Moral ist idealistischen Charakters[4]). Immerhin ist er auf diesem Gebiete kein so guter Führer wie Plato, „und kann sein System durchaus nicht so, wie die Platonische Philosophie, als eine wissenschaftliche Einleitung in die christliche Offenbarung und Erkenntnis der göttlichen Dinge betrachtet werden“[5]).

Von den Griechen nach Aristoteles, den Akademikern[6]), den Epikureern und Stoikern[7]), weiss Schlegel nicht mehr viel Rühmenswertes zu sagen. „Die Sphäre der Erfindungen schien erschöpft, die

[1]) Werke Bd. I, p. 58 und ebda. Bd. XIII, p. 238.
[2]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 386.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 387.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 388.
[5]) Werke Bd. XIII, p. 238. — Dass Schlegels Anschauung historisch nicht ganz korrekt ist, merke ich ausnahmsweise an und betone, dass es sich für mich, hier wie auch sonst, nur um Schlegels Auffassung, nicht aber um eine Kritik seiner Leistung handelt.
[6]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 389—391.
[7]) Ebda. Bd. I, p. 391—397.

griechische Philosophie schritt nicht weiter fort, sondern schränkte sich auf Bewahrung, Sichtung und Anwendung des Vorhandenen ein. Die steigende Gelehrsamkeit, der kritische Forschungsgeist, die ausgebreiteteren historischen Kenntnisse, die grössere Bekanntschaft mit den Meinungen und Ideen anderer Zeiten und Nationen, zusammengenommen mit dem Mangel eigener Erfindungskraft musste notwendig der Philosophie dieser Zeit einen von der ältern ganz verschiedenen Charakter geben. Die Alexandriner suchten bloss die alten Systeme wieder herzustellen, ihre Einseitigkeit durch Verschmelzung entgegengesetzter Ansichten zu heben, und durch Verschmelzung der ausgewähltesten eine vollkommene Philosophie aufzustellen; sie waren durchaus Synkretisten; ihre Philosophie eine Mischung platonischer, aristotelischer, stoischer, angeblich pythagoreischer, orientalischer Philosopheme“ [1]). Plato und Aristoteles — das ist ungefähr der kurze Inbegriff alles dessen, was von den Griechen dauernd der Nachwelt zurückgeblieben ist.

3. Deutsche Philosophie.

Es würde zu weit führen, das Urteil Schlegels über jeden einzelnen deutschen Philosophen anzuführen; hier sei nur seine zusammenfassende Kritik der neueren deutschen Philosophie gegeben. Der Stifter derselben habe seine Lehre mit dem Beweise begonnen, dass die Vernunft unfähig sei, irgend eine Erkenntnis des Uebersinnlichen zu erreichen und hieraus habe er denn die Notwendigkeit eines Glaubens gefolgert. Dieser selbstgemachte Glauben schien jedoch zu sich selbst kein rechtes Vertrauen zu haben; „auch war es, näher betrachtet, doch nur wieder die alte Vernunft, die an der Vorderseite des philosophischen Palastes feierlich ausgestossen, nun zur praktischen Hintertür unter der fremden Maske von neuem hereingeschlichen kam“ [2]). In diese Enge getrieben, wählte das philosophische Ich nun andere Wege. Nachdem es aber einsah, dass in der idealistischen Lehre nur von einem innerlichen Vernunftgotte ohne eigentliche objektive Wirklichkeit die Rede sein könnte, und das absolute Ich mit dem Göttlichen fortwährend identifiziert und verwechselt wurde, wurde dieses egoistische System des Atheismus verdächtigt. Nun begann in Deutschland die Zeit der Naturphilosophie; aber auch jetzt ersparte sie sich nicht den Vorwurf einer pantheistischen Naturvergötterung. Streng genommen war es auch gar nicht die Natur, die als das Höchste aufgestellt und vergöttert wurde; es war wieder das alte metaphysische Ein-mal-Eins in einem neuen Gewande [3]). Das System hatte mit einem

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 397—398.
[2]) Werke Bd. XII, p. 19.
[3]) Ebda. Bd. XIII, p. 20.

scheinbaren Ueberdruss an der Vernunft angefangen und mit einer Herabsetzung derselben unter die Natur, um mit dem unbedingten Prinzip derselben zu enden. In der letzten Zeit ist nun die deutsche Philosophie teilweise wieder ganz zurückgekehrt in den leeren Raum des absoluten Denkens. „Ich ehre und liebe . . . . die deutsche Naturphilosophie . . . .; die idealistische Verirrung aber, welche nebenhergeht, und damit verwebt ist, von welcher das Ganze ausging, und von der auch jetzt das System noch bei weitem nicht völlig rein und befreit ist, kann ich nur für eine solche, für eine intellektuelle Verirrung, von der schädlichsten, den Geist störenden und zerstörenden Art und Wirkung halten“ [1]).

f) Schlegels Stellung in den Systemen der Philosophie.

Als Schlusswort und Zusammenfassung mag dienen, was Schlegel als die charakteristische Stellung seines Systems zu den übrigen Systemen der Philosophie ausgibt.

Betrachten wir zunächt den Empirismus. Sein wesentlicher Grundsatz ist der: alle Erkenntnis ist sinnlich und auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt. Alle geistigen Begriffe und Erkenntnisse müssen deshalb als inhaltsleere Phantasmen angesehen werden [2]). Es ist nun gewiss ein ehrenvoller Beweis von der Kraft und Energie des griechischen Geistes, dass ihre Philosophie sich beständig in den höheren Regionen der Spekulation hielt und nie zu jener gemeinen und niedrigen Ansicht herabgesunken ist, die eigentlich aus vollkommener Geistesohnmacht, aus der inneren Erschlaffung und Verzweiflung, sich nie zu den höchsten Problemen erheben zu können, entsprungen ist [3]). Die Griechen hatten eigentlich nur drei Empiriker: Protagoras, Xenephon und Aristipp, von denen der letztere wenigstens noch den Mut hatte, aus seiner Lehre die Konsequenzen zu ziehen [4]). Diese Lehre ist übrigens so unphilosophisch wie möglich, deshalb, weil die Philosophie ja nur auf Wissen und Erkenntnis gerichtet ist. Dieses methodische Streben nach der höchsten Erkenntnis schliesst aber der Empirimus völlig aus; für ihn ist alle Erkenntnis ja nur in der Physik und Geschichte zu suchen [5]). Der Empirismus widerspricht sich selbst, indem er etwas behauptet, was er seinen eigenen Grundsätzen zufolge gar nicht mit absoluter Sicherheit beweisen oder er-

[1]) Werke Bd. XII, p. 22.
[2]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 176.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 181.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 178.
[5]) Ebda. Bd. I, p. 179.

kennen kann. Wenn das Uebersinnliche, ausserhalb des Erfahrungsgebietes Liegende für uns niemals erkennbar ist, so können wir überhaupt nichts von ihm aussagen und behaupten[1]). Der Empirismus ist übrigens gar kein selbständiges philosophisches System, sondern nur eine Mischung von Materialismus und Skeptizismus. Er beruht auf grundlosen Voraussetzungen, nämlich auf dem theoretischen Gebrauche vom Begriffe des Dinges und der Trennung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Endlichen und Unendlichen. Dass in allen irdischen Erscheinungen unsichtbare geistige Kräfte lebendig sind, lehrt selbst die Physik. Und dies ist eine Wahrheit, die nicht erst seitens der Physik einer Bestätigung bedarf; schon die ältesten Denker haben sie mit Ueberzeugung ausgesprochen. Wenn aber die neuere Physik selbst jene höhere philosophische Ansicht offenbar bestätigt hat, so darf man wohl sagen, dass das Reich des Empirismus zu Ende sei[2]).

Sodann der Skeptizismus: seine Quellen sind Furchtsamkeit, Schwäche des menschlichen Verstandes, der sich mit Zweifeln herumschlägt und keine Kraft hat, sich zur Erkenntnis des Höchsten zu erheben, und auch Stärke, Reichtum des menschlichen Geistes, der gegen jede Meinung tausend Einwürfe, Zweifel und Gegengründe anzuführen weiss, und um so erfinderischer ist, je scharfsinniger er dabei zu Werke geht und auf die verwickeltsten Streitigkeiten in der Philosophie wie in der Religion führt[3]). Der Skeptiker hat ganz recht, alle irdische Erkenntnis mangelhaft und unzulänglich zu finden. Nur darin irrt er, wenn er durch die stets abweichende Meinung sich im Denken und Urteilen zu einer gänzlichen Unentschiedenheit verführen lässt; es wäre dasselbe, als wollten wir, weil wir nicht allmächtig sind, auch nicht handeln und wirken[4]). Das ist der Hauptfehler des Skeptizismus, dass er einen Zustand, der seiner geistigen Natur nach — wie auch Kant lehrte — nur ein vorübergehender, ein vorbereitender Gärungsprozess sein kann, festhält und fixiert und als die höchste Weisheit hinstellt[5]). Praktisch ist es ein Fehler, weil der Skeptizismus den menschlichen Geist in seinem Streben nach Erkenntnis aufhält, ihm Mut und Hoffnung raubt, woraus doch ausschliesslich jene Kraft und unerschütterliche Beharrlichkeit quellen, ohne die es unmöglich ist, sich auf dem gefahrvollen Wege zur höchsten Vollendung hindurchzukämpfen. Theoretisch ist es ein Fehler, weil kein Skeptiker die Unmöglichkeit der Erkenntnis beweisen kann. Es ist ein Widerspruch, zu wissen, dass es durchaus unmöglich ist, etwas zu wissen. Denn steht der Grundsatz des Skeptizismus fest: es kann weder etwas ge-

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 180.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 181—183, 243, 244—249, 306.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 305.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 183—187.
[5]) Ebda. Bd. I, p. 188.

wusst noch erkannt werden, so kann auch die Unmöglichkeit des Wissens weder gewusst noch erkannt werden. Das ist ein innerer Widerspruch, der sich selbst aufhebt. Beschränkt sich indes der Skeptizismus darauf, die vollendete Philosophie und Erkenntnis der unendlichen Wahrheit als ein nie erreichbares Ideal aufzustellen, so wird dem niemand widersprechen. Denn „gemässigter" Skeptizismus ist ja der Anfang und ein integranter Teil aller wahren Philosophie[1]).

Ferner der Materialismus: er erklärt alles aus der Materie, die er auch als den Ursprung aller Dinge betrachtet[2]). Was ihn vor dem Empirismus auszeichnet, ist eine kühnere Denkart, eine umfassendere, höhere Ansicht, die aber nie begründet worden ist. Keine andere Philosophie beruht auf so willkürlichen, durchaus unerweislichen Hypothesen. Es ist unnötig zu betonen, dass nach dem Materialismus weder Religion noch Sittlichkeit bestehen könnte, weil die Denkart unmoralisch und atheistisch ist[3]). Schon die spekulative Schwäche des materialistischen Systems reicht vollkommen hin, seine philosophische Nichtigkeit und Vernunftlosigkeit darzutun. Kein Materialist war bisher im stande, den Geist aus den Körpern herzuleiten und nie gelang es den Anhängern dieses Systems, das Entstehen der materiellen Welt aus ihren Atomen zu erklären. Das atomistische System ist der eigentliche Materialismus im strengsten Sinne; aber auch jede andere Naturphilosophie, in der die körperlichen Grundkräfte und Gesetze als unabhängig, als das Höchste und Erste, als die Urquelle alles Seins und aller Tätigkeit angenommen werden, ist gleichfalls materialistisch. Desgleichen die Behauptung, die Seele sei nur die Summe der gesamten körperlichen Kräfte und Elemente[4]). Aber all dies hat eigentlich nichts mit der Philosophie zu tun, sondern gehört in das Gebiet der Physik. Das Wesen des Materialismus zerfällt vornehmlich in zwei Teile: 1. in das Prinzip der Priorität des Animalischen vor allem Intellektuellen und Uebersinnlichen; 2. in eine überaus kühne und reiche Phantasie, die es wagt, das ganze Universum zu beleben, die unendliche Fülle der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit begreifen und umfassen zu wollen. Gerade durch diese grosse und üppige Phantasie, mittels deren er zwar animalische und sinnliche, aber überaus poetische Darstellungen erzeugt, unterscheidet sich der Materialismus vom Empirismus[5]). Die poetischen Darstellungen des Materialismus sind auch den philosophischen weit vorzuziehen. Der Materialismus neigt überhaupt mehr zur Poesie, als zur Philosophie; so ist beispielsweise die griechische Poesie ja durchaus materialistisch.

[1]) Phil. Vorles. Bd. I, p. 189—191, 243, 255—262.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 243.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 191—193.
[4]) Ebda. Bd. I, p. 194.
[5]) Ebda. Bd. I, p. 250—55. Werke Bd. XII, p. 16—19.

Ferner der Pantheismus: Er hat seinen Ursprung in der reinen Vernunft. Die Idee der Gottheit, der unendlichen Einheit, worauf der Pantheismus beruht, ist gewiss nicht aus der Erfahrung hergenommen; aber der erste Satz des Pantheismus a = a (Gott ist Gott = Alles ist Gott) ist unendlich gewiss, aber günzlich leer; es lässt sich nichts aus ihm folgern. Der Pantheist kann seiner unendlichen Einheit keine Prädikate und Qualitäten beilegen; alles verschwindet bei ihm vor dem einzigen Begriff der Einheit, der aber rein negativ ist, durch kein positives Prädikat verletzt wird. Es wird nicht gesagt, was Gott ist, sondern dass Gott alles ist. Der Pantheist hat nur den leeren Begriff der eigenschaftslosen Unendlichkeit. Der Pantheist leugnet alles Endliche und erkennt nur das Unendliche an. Das Unendliche aber ganz rein gedacht, schliesst den Begriff des Unterschieds und der Verschiedenheit ganz aus, da beide Begriffe auf Bedingungen, also auf Endlichkeit beruhen. Wissenschaftlich betrachtet, ist deshalb eine Philosophie, die nichts anerkennt als eine unendliche Realität, eher als eine „negative Theologie" zu bezeichnen. „Die negative Idee der Gottheit ist für alle leichter zu fassen und hat ihrer intensiven Gewissheit wegen unendlichen Reiz für wissenschaftliche und spekulative Geister, weshalb denn nicht zu leugnen, dass der Pantheismus ein gefährliches System ist." Eben in der Negativität der Idee, „in dem Begriff — wenn man noch so sagen kann — eines unbegreiflichen Nichts liegt die reelle innere Evidenz des Pantheismus" und in dieser wieder die Schwierigkeit, ihn zu bekämpfen, da es doch kein philosophisches Grundprinzip von derselben Evidenz gibt[1]).

Der intellektuelle Dualismus: Der Ursprung dieser Philosophie, die in der Geschichte am höchsten hinaufstrebt, liegt in einer höheren göttlichen Offenbarung; die meisten Bekenner dieses Systems berufen sich auf eine übernatürliche Erkenntnisquelle. Dieses System wird indes immer seinen Zweck verfehlen und unvollkommen bleiben. Der scheinbare Idealismus — dem Geist vor dem Körper den Vorrang zu geben — verfällt in Dualismus. Es werden ursprünglich zwei Prinzipien angenommen, der Geist wird durch die Materie bedingt und ihr gar subordiniert, die Materie als das Erste und Aelteste betrachtet. Sie setzt der Tätigkeit des göttlichen Verstandes ewige Grenzen, denn der Materie müssen ja ursprüngliche Gesetze innewohnen; sie ist deshalb das erste unbedingt Herrschende. Daraus lässt sich auch alles Uebel der Welt erklären, so wie die Gottheit die Quelle alles Guten ist. Die Gottheit selbst ist dadurch gewissermassen einem unabänderlichen Fatum unterworfen; denn die Materie ist immer stärker als der göttliche Verstand. Denn wäre dieser

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 262—269, ferner Werke Bd. VIII, p. 344—350 und Bd. XII, p. 257.

stärker, so müsste er ja notwendigerweise das Böse unmöglich machen können, das aus der Materie entspringt. Deshalb kann man wohl sagen, dass in diesem System, das sich die Gottheit so unvollkommen und wenig weise vorstellt, die Materie eigentlich die Gottheit ist, obwohl das System ja darauf ausgeht, den Geist über die Materie zu erheben. Dieser ganz intellektuelle Dualismus ist deshalb seiner ganzen Natur nach nichts als eine Art geistiger Materialismus. Es wird bei dieser Art zu deduzieren, den Intellektual-Philosophen nie gelingen, ihren Zweck zu erreichen, nämlich den Geist über die Materie zu erheben; es sei denn, sie leiten die Materie aus dem Geiste ab. Soll die Materie dem Geist untergeordnet sein, so muss sie auch vom Geist erschaffen sein. So die alten Intellektual-Philosophen. Die neueren, welche den Körper und körperliche Eindrücke verachten und die ursprüngliche Materie gänzlich leugnen, sind doch darin mit den Alten eins, dass der Verstand, die Intelligenz, das Höchste und Erste sei. Intelligenz ohne Materie kann aber wiederum nicht stattfinden. Deshalb ist es auch den Neueren nie gelungen, die Materie restlos zu leugnen[1]).

Der Idealismus: er leitet alles aus einem Geist ab, erklärt das Entstehen der Materie aus dem Geiste, oder ordnet ihm doch die Materie unter. Der Idealismus ist ein Versuch, alles aus sich selbst hervorzubringen, aus dem Geiste herzuleiten und diesen zum Schöpfer aller Dinge zu machen. Wenn der Materialist den menschlichen Geist der unendlichen Grösse der Natur gegenüber als nichts erachtet, so erhebt ihn der Idealist über die Natur und ihre Kräfte, die seinem Willen gehorchen müssen. Der Idealist lässt die Natur aus dem Geiste erstehen; „alles Nicht-Ich ist nur Produkt des Ichs" heisst es bei Schlegel mit einer Fichteschen Wendung; „die Körperwelt ist nichts Wirkliches, ausser uns Existierendes, sondern nur etwas von uns Gedachtes, das eben nur in diesem Gedanken sein Dasein hat"[2]). Alle körperlichen Dinge erhalten nur insofern Realität, als der menschliche Geist sie sich denkt; kurz, der Idealist leugnet die Existenz der Körper und erklärt die ganze äussere Welt für Schein. Ausser dem Geiste lässt er keine andere Realität gelten. Allein, diese Definition ist noch nicht klar genug. Denn nun entsteht die Frage: was ist denn eigentlich das Wesen dieses Geistes? Es ist Freiheit, Tätigkeit und lebendige Beweglichkeit, so wie substantielle Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit und tote Ruhe das Wesen des körperlichen Materialismus sind[3]). Eine Philosophie ist also nicht schon dadurch eine idealistische, dass sie vom Ich und einzig vom Bewusstsein ausgeht, sondern nur dann, wenn sie in diesem Ich eine

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 274—280 und 292—303.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 307—308.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 211.

freie tätige Kraft anerkennt[1]). Es gibt drei Arten des Idealismus: Die erste ist die dynamische Naturansicht, welche der Natur überall unsichtbar wirkende geistige Kräfte zu grunde legt; die zweite, welche von dem Begriffe der absolut freien tätigen Kraft, als dem Urprinzip, ausgeht; die dritte ist die Lehre von zwei die Welt beherrschenden Prinzipien. Das eine ist das absolut Gute und die Quelle aller Vollkommenheiten, das andere das absolut Böse und der Ursprung allen Uebels in der moralischen wie in der physikalischen Welt[2]). Der Fichteanismus wird als das vollendetste System der idealistischen Philosophie gepriesen. Nach solcher Kritik ist es auch nicht mehr fraglich, zu welch einer Philosophie Schlegel selber sich bekennt[3]).

Der Realismus: er beruht auf der Annahme eines einzigen, notwendigen, allumfassenden, unveränderlichen, unendlichen Wesens, dessen Erkenntnis nicht empirisch, weder durch sinnliche Eindrücke noch Wahrnehmungen erlangt werden kann, sondern einzig durch die reine Vernunft. Diese Erkenntnis allein ist die einzig untrügliche. Die grosse Mannigfaltigkeit der Aussenwelt ist nur leerer Schein, Täuschung und Irrtum, gemäss der Voraussetzung, dass alles nur eins sei, unveränderlich und notwendig, ohne Wechsel in sich verharrend. Diese Denkart ist also vollkommen pantheistisch. Der Unterschied zwischen Gott, Welt und Natur wird durch sie gänzlich aufgehoben. Dieses System des Realismus ist zugleich als fatalistisch zu betrachten, weil es das eine Grundwesen als durchaus beharrlich und unveränderlich setzt, folglich alles in der Welt als notwendig und unabänderlich begründet annimmt, wobei natürlich keine Freiheit herrschen kann. Der Realist trennt das Endliche und Unendliche, leugnet aber die Realität des Endlichen. Tugend und Vollkommenheit ist für ihn nichts anderes, als die höchste einzig wahre Realität. Zu dieser gelangt der Mensch aber nur durch Vernichtung der illusorischen Endlichkeit, die uns in diesem Leben von allen Seiten umfängt, in einem ewigen Kreise von Irrtümern herumführt und allem Denken und Tun eine verkehrte und zwecklose Richtung gibt. Unter jener Endlichkeit aber, deren Vernichtung der Realist fordert, ist auch alle unsere geistige Kraft in ihrer gegenwärtigen sinnlichen Form mitinbegriffen. Eine solche Philosophie, die von dem Unendlichen und der höchsten Realität aber nur einen negativen Begriff hat, kann die Wiedervereinigung mit diesem einzig wahren, wirklichen Wesen auch nur auf negative Art bewerkstelligen, — ein Wahn, dessen praktische Realisierung den Denker in einen bodenlosen Abgrund von Leere und Nichtigkeit führen müsste. — Die Grundlosigkeit des Realismus beruht auf der philosophischen Anwendung des Begriffes der

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 212.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 216.
[3]) Ebda. Bd. I, p. 280—291, 303 und Bd. II, p. 428 ff.

beharrlichen Substanz, ein Begriff, der ja nur praktisch von Wert ist, spekulativ aber gar keinen Gehalt hat und auf einer höchst willkürlichen, ungiltigen Trennung des Endlichen und Unendlichen beruht[1]).

Das Emanationssystem: Es lehrt, dass alle Wesen sich aus dem Schosse der unendlichen Gottheit entwickelt haben und nach bestimmten Perioden wieder in ihn zurückkehren werden. Man bezeichnet das System auch als Mystizismus, was den Geist dieser Philosophie auch ganz richtig charakterisiert; denn ihr Hauptmerkmal ist, alle Erkenntnis der Gottheit aus übernatürlicher Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung herzuleiten. Dieses System stand vorzugsweise bei den Indern und anderen orientalischen Völkern in Blüte. Man kann diese Anschauung nicht eigentlich pantheistisch nennen, denn sie macht ja einen strengen Unterschied zwischen Gott und Welt. Dagegen ist sie vollkommen fatalistisch, weil kein Grund oder Zweck angegeben wird, der das Hervorgehen der Natur und aller erschaffenen Dinge aus Gott erklären könnte, da die Welt so unvollkommen, Gott dagegen der Inbegriff aller Vollkommenheit ist. Das Dasein, die Welt, die ganze Natur wird deshalb auch als ein Unglück betrachtet, denn Existenz, Welt und Natur sind ja nichts anderes, als ein Herabsinken von der göttlichen Vollkommenheit in die irdische Unvollkommenheit. Hierbei wird eben stillschweigend ein Schicksal vorausgesetzt, eine unabänderliche, dunkle Gewalt, die von der Gottheit genötigt wird, von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abzuweichen und herabzusinken. Drei Merkmale sind in diesem orientalischen spekulativen Mystizismus hervorzuheben: 1. die Lehre von dem Ursprunge aller Dinge aus Gott durch Emanation; 2. die Lehre von der übernatürlichen Erkenntnisquelle durch Offenbarung oder übersinnliche Anschauung; 3. die Lehre der Metempsychose. Man muss diese letztere, die Lehre von der Seelenwanderung, als eine moralische ansehen, nicht bloss als eine metaphysische Die erschaffene sinnliche Welt war unvollkommen und moralisch verwerflich. Das letzte Ziel aller Wesen war sonach dies, sich aus dieser Erniedrigung wieder emporzuarbeiten, sich von den moralischen Fehlern immer mehr zu reinigen und so endlich in einen Zustand höherer Veredelung zu kommen, der eine Wiedervereinigung mit der Gottheit ermöglichte. Pythagoras, Plato und die Neuplatoniker hatten diese Lehre adoptiert [2]).

Der Synkretismus: Von den verschiedenen philosophischen Systemen, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, hatten wir den Empirismus, Skeptizismus und Materialismus des niederen Standpunktes wegen, von dem sie ausgingen und wegen „der engen Schranken der gemeinen Wirklichkeit", auf die sie allein beschränkt

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 195—204, 292—303.
[2]) Ebda. Bd. I, p. 204—211.

sind, niedere Arten der Philosophie genannt. Der Realismus, Idealismus und das Emanationssystem stellten wir als höhere Arten dar, weil sie über den Kreis sinnlicher Erfahrung hinaus zu der unsichtbaren geistigen Urquelle aller Dinge sich zu erheben vermochten und das unendliche, göttliche Wesen zu erfassen und zu ergründen strebten. Es gibt nun noch eine philosophische Denkart, die durch Mischung jener ursprünglichen Anschauungen entsteht. Dergleichen Mischungen, Zusammensetzungen, Uebergänge, kennt die Geschichte der Philosophie in zahlreichem Masse; sie sind synkretistisch. Das bedeutendste synkretistische System des Altertums war das der Stoiker, bei den Neueren das Kantische. Die Stoiker folgten in der Moral dem Plato und entlehnten auch hierfür einiges von Aristoteles. In der Naturphilosophie lehnten sie sich an Heraklit an und in Hinsicht der Logik neigten sie am meisten der Erfahrung zu, die sie sowohl gegen den Skeptiker als atomistischen Materialisten eifrigst in Schutz nahmen. Aus diesen verschiedenen Ansichten setzten sie ihr System zusammen.

Auch im Kantischen System ist diese Zusammensetzung aus mehreren Stücken leicht nachzuweisen: das erste ist die Theorie der Erfahrung, zu der auch die skeptische Ansicht und Bestreitung aller übersinnlichen Erkenntnis gehört. Diese Kantische Theorie der Erfahrung ist äusserst verwickelt, widersprechend und unverständlich. Das zweite ist die Philosophie der Moral, die auf dem Glauben an Freiheit und Pflicht beruht. Kants Ansicht von der Moral weist sehr verwandte Züge auf mit der platonischen und stoischen Ansicht und mit der Ansicht des Christentums, aus welchen Lehren auch Kant mehrere Erkenntnisse hergenommen hat. Die Tendenz der Kantischen Moral verdient die höchste Achtung, die Ausführung im einzelnen ist aber äusserst mangelhaft, unzusammenhängend, voller Lücken und zahllosen Einwürfen blossgestellt. Der dritte Hauptteil der Kantischen Philosophie besteht aus manchen idealistischen Aeusserungen, die für die Philosophie zwar viel Interesse haben, die aber, näher betrachtet, nur als Anfänge des Idealismus zu betrachten sind, dabei „höchst unausgebildet, unvollendet, voll zweideutiger Schwierigkeiten, Dunkelheiten und scheinbarer Widersprüche“ [1]). —

Fassen wir sämtliche Systeme noch einmal kurz zusammen, so ist zu sagen, dass die Systeme des Materialismus und Pantheismus grundfalsch und irrig sind, sie sind verderblich und deshalb durchaus verwerflich. Die anderen philosophischen Systeme sind wesentliche Bestandteile der wahren Philosophie. Die ersten spekulativen Prinzipien können ausschliesslich im Idealismus gefunden werden, mit dem aber der skeptische Geist sehr wohl vereinbar ist; auch der höhere

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 218—226.

Mystizismus kann mit dem Idealismus in eine Harmonie gebracht werden. Diese drei Denkarten, die skeptische, empirische und höhere mystische sind die Bedingungen einer vollendeten Philosophie [1]). Die ersten Prinzipien derselben enthalten den Idealismus; „die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt und zur höchsten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moralischen Geist und Glauben hervorgehen, der in der sokratisch-platonischen, mehr aber noch in der christlichen Philosophie der herrschende war. Ohne diesen Führer, der sicher und unwandelbar den menschlichen Geist durch alle entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hindernisse, durch die ewig wechselnden und nie sich gestaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrsale irdischer Beschränkung zum lichtstrahlenden Ziele der Erkenntnis führt, gibt es kein Heil weder im Denken, noch im Tun, weder im Wissen noch im Leben."

Schluss.

Wir hätten damit das System und die Entwicklung Friedrich Schlegels durchlaufen. Sein System charakterisiert sich als ein mystisch-religiöser, ästhetischer Historismus.

Wir haben gefunden, dass seine Gedanken nur in geringem Umfange original sind. Original aber ist die Art ihrer Verarbeitung. Auch sie entspricht freilich nur einer ganzen Zeitströmung, an deren Spitze die Gebrüder Schlegel standen. Was von den Romantikern überhaupt gilt, gilt auch von ihnen und speziell von Friedrich Schlegel: in ihm tritt [2]) „die ganze Konzentration eines ungeheuern Bildungsstoffes, die den Charakter der Zeitbewegung ausmacht, in klarer Gestalt hervor: eine unendliche geistige Regsamkeit, eine unvergleichliche Fülle des Interesses vereinigt in dem Denken dieser Männer die verschiedensten Richtungen, um sie durcheinander zu befruchten. Drei Hauptgesichtspunkte sind es, die sie leiten: der literarisch-ästhetische, der philosophische und der politische, und indem sie diese zu vereinigen suchen, leben sie dem Ideale, dass eine völlige Neugestaltung des gesamten menschlichen Kulturlebens vor der Tür stehe; es gelte, durch ein reifes Verständnis alle grossen Produkte des menschlichen Geistes in einer allseitigen Entwicklung zu verbinden und die neue Periode seiner vollendeten Entfaltung herbeizuführen. Nach allen drei Richtungen ist es deshalb die historische Erkenntnis, welche für sie den Boden der Verständigung bilden soll."

---

[1]) Philos. Vorles. Bd. I, p. 226.
[2]) Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie. Bd. II, p. 262 f.

Es würde Mangel an historischem Verständnis beweisen, wollten wir vom Standpunkte und den Ergebnissen der modernen Wissenschaft und Philosophie aus im einzelnen die kritische Sonde an Schlegels Leistungen legen; ein Fehler, der dem Begründer eines tieferen Verständnisses der Historik gegenüber doppelt unangebracht wäre.

Ist die Geschichte der Philosophie aber nicht bloss die Darstellung des Lehrinhalts „einiger grossen Philosophen", will sie zeigen, wie die Probleme der Philosophie in ihrer Entwicklung mit dem inneren Leben der Geschichte innerlich verwebt sind, dann wird sie an Schlegels System nicht vorbeigehen können, der in sich das Streben einer ganzen grossen Zeit verkörperte.

Literaturverzeichnis.

Friedrich Schlegel: Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806; herausgegeben von Windischmann. Bonn 1836-37. 2 Bände.

Derselbe: Philosophie des Lebens. Wien 1827.

Derselbe: Philosophie der Geschichte. Wien 1828.

Derselbe: Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Wien 1828-29. (Sämtliche drei Werke in der zweiten Original-Ausgabe der Schlegelschen Werke. Wien 1846.)

Bauch, Bruno: Naiv — Sentimentalisch — Klassisch — Romantisch, im Archiv für Geschichte der Philosophie. Jahrgang 1893.

Blei, Franz: Die Novalisbiographie in seiner Ausgabe der Gedichte Novalis'.

Brandes, Georg: Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts. Bd. II: Die romantische Schule in Deutschland. Berlin 1873.

Erdmann, Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie.

Fester, R.: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890. S. 188-211.

Feuchtersleben: Ges. Werke. Herausgegeben von Fr. Hebbel. Wien 1853. Bd. 6.

Fischer, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1899. S. 26-41.

Gutzkow, Karl: Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde. Stuttgart 1835.

Haym, Rudolf: Die romantische Schule. 1870.

Derselbe: Hegel und seine Zeit. Berlin 1857.

Hebbels Aufsatz über den Briefwechsel Körner und Schillers. W. W. Ed. Krumm. Bd. X, S. 133-220.

Heine, Heinrich: Die romantische Schule.

Derselbe: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Fichte und Schelling).

Hettner, Hermann: Die romantische Schule in ihrem Zusammenhange mit Goethe und Schiller. Braunschweig 1850.

Huch, Ricarda: Blütezeit der Romantik. Leipzig 1901.

Koch: Geschichte der deutschen Literatur.

Leitzmann, Ed. Albert: Neue Briefe von Karoline von Humboldt. Halle a. S. 1901.

Noack, Ludwig: Schelling und die Philosophie der Romantik. Berlin 1859.

Rinn, Heinrich: Schleiermacher und seine romantischen Freunde. Hamburg 1890.

Rocholl: Philosophie der Geschichte. Bd. I.

Schlegels Lucinde.

Stein, H. von: Goethe und Schiller. Beiträge zur Aesthetik der deutschen Klassiker nach seinen an der Universität Berlin gehaltenen Vorträgen aufgezeichnet.

Weitbrecht: Deutsche Literaturgeschichte des XIX. Jahrhunderts.

Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II.

Lebenslauf.

Verfasser, Paul Alexander Lerch, preussischer Staatsangehöriger und katholischer Konfession, wurde am 27. Februar 1865 zu Berlin geboren als Sohn des Kaufmanns Georg Johann Lerch und seiner Gattin Marie Friederike, geb. Graf. Nachdem er das Friedrichs-Werdersche Gymnasium zu Berlin absolviert und Ostern 1884 das Zeugnis der Reife daselbst erworben hatte, studierte er auf der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin Philosophie, Geschichte und neuere Kunstwissenschaften. Nach Beendigung seiner Studien widmete er sich der Journalistik. Als Kunstschriftsteller und Redakteur war er in Landau (Pfalz), Elberfeld, Bonn und Krefeld tätig, bis er Januar 1902 seinen Wohnsitz wiederum nach Berlin verlegte. Hier wirkt er als Redakteur des Feuilletons der Zeitung „Germania".

Während seiner Studienzeit hörte er u. a. die Vorlesungen der Professoren Zeller, Dilthey, v. Treitschke, Weizsäcker, Breslau, Scherer, Grimm und Frey. Für die vielfache geistige Förderung, die ihm seine hochverehrten Lehrer zu teil werden liessen, wird er denselben dauernde Dankbarkeit bewahren.